Antonio Millán-Puelles

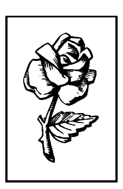
LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Edición póstuma dirigida por

JOSÉ M.ª BARRIO MAESTRE

RIALP

LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA



ANTONIO MILLÁN-PUELLES

LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Edición póstuma dirigida por
José Mª Barrio Maestre

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Revisión del texto por José J. Escandell, Juan J. García-Norro y Felipe Hernández Muñoz

ISBN: 978-84-321-3669-6
Depósito Legal: M.

Fotocomposición: M. T. S. L.

Impreso en España Printed in Spain

Anzos, S. L., Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Antonio Millán-Puelles es una de las cabezas preclaras de la filosofía española y mundial del último siglo. Académico numerario de la Real de Ciencias Morales y Políticas, Catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, todos los que hemos tenido la suerte de recibir de viva voz su magisterio sabemos de su buen hacer y humanidad, de su estilo a la vez brillante para la materia y modesto para su propia persona, del alto nivel de exigencia que a sí mismo se imponía, por respeto a la filosofía y a los estudiantes que atendía, del cuidadoso empeño en buscar la claridad y suscitar la atención por lo verdaderamente interesante, recurriendo en ocasiones a una fina ironía y a su extraordinario sentido del humor. Sin hacer nunca concesiones que rebajaran la dignidad del trabajo docente y, sobre todo, la envergadura de los temas que abordaba en clase, era asiduo a ciertos recursos retóricos como los juegos de palabras, en los que gastaba un ingenio muy notable. Quienes le tratamos más de cerca hemos podido ver en su persona una representación

preclara de la filosofía como forma de pensar, y también de vivir.

Nunca quiso simplificar la filosofía. A lo largo de toda su carrera docente, su esfuerzo no consistía en rebajarla para que estuviera al alcance de los estudiantes, sino en habilitarnos para que llegáramos a entenderla en toda su profundidad. Fuera de la universidad, en conferencias, coloquios, y cuando no se dirigía a un público especialmente versado en estas cuestiones, los temas filosóficos adquirían un atractivo e interés capaz de entusiasmar a cualquiera, y que difícilmente podía dar a la filosofía quien no se ha esforzado mucho en profundizar en ella y aclararla. La clave de su peculiar estilo docente era la perfecta combinación entre claridad y profundidad. Sus escritos distan mucho de la lucubración abstracta y esotérica que algunos adscriben al trabajo filosófico. Nada más lejano a su estilo, franco y abierto. Sus tesis son nítidas, su discurso bien ensamblado. Tanto en sus escritos como en el discurso oral, e incluso en la conversación informal sobre cuestiones de pensamiento, el lector, oyente o interlocutor tenía y tiene siempre la impresión de estar ante quien no tiene nada que ocultar, y mucho menos algo que aparentar.

Su pensamiento y su estilo filosófico es el de un realismo no simplista ni dogmático: abierto siempre al diálogo con la tradición viva, al contraste con las eternas cuestiones del pensamiento occidental, y al enriquecimiento con otras posturas alternativas, sin caer jamás en un sincretismo irenista. Su convicción más neta: la riqueza de lo real, que se deja entender y, al mismo tiempo, se sustrae, invitando siempre a

nuevas profundizaciones y ampliaciones de la investigación. Su actitud respecto de las ideas que no compartía era de una honestidad extraordinaria, la del noble reconocimiento de los puntos que entendía verdaderos y la de poner de relieve, siempre con respeto, pero sin la menor concesión, lo que le parecía falso. La estima que profesaba por determinados filósofos en ningún caso le impedía rebatir —con un rigor argumental impecable y una exquisita elegancia humana— aquellos planteamientos de los que discrepaba.

Todos los que le conocieron saben bien de su honradez intelectual, y quienes hemos frecuentado sus lecciones no hemos visto en él una sola concesión a un planteamiento extraño al interés por la verdad. Era patente, además, que vivía lo que decía, y que se hacía cargo plenamente de todas las consecuencias, tanto teoréticas como prácticas, de los planteamientos que defendía.

Hablar de Millán-Puelles, en fin, es hablar de filosofía. Toda su vida se enmarca en el ideal del sabio, el que busca y ama el saber, con la conciencia de no acabar nunca de poseerlo en plenitud. Su personalidad puede describirse como la de un hombre entregado por entero al trabajo filosófico. Desde que la lectura de las *Logische Untersuchungen*, de E. Husserl, le arrancara de sus estudios de Medicina, que sólo llegó a comenzar, su biografía intelectual es la de quien ha tenido como meta permanente la búsqueda de la verdad y el servicio abnegado a ella.

Ha dedicado un esfuerzo exhaustivo al estudio de los clásicos del pensamiento occidental; su dominio del aristotelismo, del tomismo, de la tradición kantiana y de la fenomenológica —cuyos textos leía en la

lengua original con perfecta soltura— encuentra difícil parangón entre sus contemporáneos. Pero también ha dedicado muchas horas a leer a los clásicos de la literatura universal, en especial los del Siglo de Oro español. Su castellano tiene la gracia de la expresión afortunada, justa, tantas veces paradójica. La consistencia de su discurso, la envergadura de sus planteamientos y la penetrante profundidad de sus observaciones componen, junto con la elegancia de su expresión, un trabajo filosófica y literariamente cabal.

No son estas palabras un elogio gratuito, sino un sincero y justísimo homenaje a quien, a mi entender, ha encarnado mejor, entre todos los filósofos que he conocido, los grandes ideales socráticos que dieron lugar al surgimiento del pensamiento en Occidente.

* * *

El 22 de marzo de 2005 expiraba Antonio Millán-Puelles. Su último aliento estuvo dedicado a prepararse espiritualmente para el tránsito a la eternidad, y a tratar de corresponder, con las escasas fuerzas que le quedaban, a los cuidados y desvelos de sus familiares y allegados. El penúltimo lo empleó precisamente en redactar el trabajo que ahora presentamos. Desafortunadamente el empeoramiento de su ya delicada salud no le permitió terminarlo. Ofrecemos el escrito, tal como lo dejó, ciertamente inacabado, pero dotado de una relativa integridad.

De manera especial en sus obras de madurez, D. Antonio proponía su pensamiento sobre cualquier asunto filosófico en diálogo con los grandes pensadores que de eso mismo se habían ocupado, y antes de exponer

su propio punto de vista examinaba cuidadosamente todas las posturas que acerca del particular consideraba relevantes. Aquí tenemos un detallado estudio sobre la inmortalidad del alma humana en los grandes pensadores, desde la Antigüedad hasta Fichte. Quedó sin redactar lo relativo a algún autor posterior a Fichte y, sobre todo, la propia postura de D. Antonio acerca del problema filosófico de la inmortalidad del alma humana. En los primeros capítulos, en los que se ocupa de una presentación panorámica de la cuestión haciendo una aproximación a las nociones de alma, hombre, muerte e inmortalidad, pueden columbrarse quizá las líneas por las que discurriría el desarrollo de su propia postura filosófica. Aunque es claro que falta lo principal, creemos que vale la pena dar publicidad a lo que ya hay, pues supone una aportación de peso a la discusión filosófica sobre el problema. Dios, a quien siempre buscó D. Antonio con la cabeza, además de con el corazón, ya le habrá descubierto todos los detalles de este asunto que a nosotros nos resulta ahora tan complejo.

Agradezco al profesor Alejandro Llano, uno de los discípulos más queridos y admirados por D. Antonio, la deferencia de contribuir a esta edición con el texto que reproducimos seguidamente.

Por último, quiero agradecer también a los profesores José J. Escandell, Juan José García Norro y Felipe Hernández Muñoz sus trabajos en la revisión del manuscrito.

José María Barrio Maestre
Febrero de 2008

MI QUERIDO MAESTRO

Antonio Millán-Puelles, mi querido maestro, es la persona con mayor pasión por la teoría que he conocido. Siempre aceptaba una discusión filosófica y nunca era él quien diera la conversación por terminada. Ahondaba cada vez más en el problema que se debatiera, precisaba aceradamente los términos del debate, exploraba los ramales que se abrían a uno y otro lado de la corriente conceptual, enseñaba con claridad y escuchaba atentamente.

Entre los muchos recuerdos de la tenacidad de su pensamiento que podría evocar, se me presenta ahora el diálogo entre varios colegas en la pausa del café, tras la primera conferencia de un congreso filosófico. La lección que acabábamos de escuchar —el tema es ahora lo de menos— suscitó puntos de vista encontrados entre nosotros, y Millán-Puelles se embarcó con gran vitalidad y lucidez en el intercambio de ideas. Ni se dio cuenta (o no quiso dársela) de que los minutos de descanso habían terminado y el resto de los participantes en el simposio se dirigía de nuevo al aula. A sus interlocutores nos interesaba

mucho más lo que pudiera decir Antonio, ante las tazas ya vacías de café, que el discurso académico anunciado. Así es que continuamos a pie firme durante dos horas más, a vueltas con las aporías que barajábamos. Llegado un momento, yo me encontraba físicamente agotado y a duras penas conseguía seguir prestando atención a lo que se discutía. Millán continuaba impertérrito. Sólo cuando la audiencia de la lección a la que no habíamos asistido volvió a salir del aula, nuestro coloquio se interrumpió. Al quedarme en un aparte con él, le dije que acababa de comprender por qué había llegado a desarrollar una asombrosa capacidad filosófica. Me miró sorprendido.

Y así, hasta el final de su vida en este mundo. No deja de ser significativo —aunque en modo alguno previsto— el hecho de que su última enfermedad coincidiera con la escritura de esta obra inacabada sobre la inmortalidad del alma. Porque, para Millán-Puelles, la filosofía era vida, expresión culminante de lo que Aristóteles llamó *bios theoretikós.* Y sabía que la muerte, ya vecina, y la pervivencia del alma tras ella, constituyen claves para la comprensión y encaminamiento de la totalidad de la vida. En la entraña de su lógica implacable y de su minuciosidad fenomenológica, latía un temple anhelante de la única luz que ilumina la existencia humana: la lumbre de la verdad. No admitía compromisos con la verdad, ni temía enfrentarse con ella. La miraba cara a cara, amorosamente. De ahí que en su trabajo filosófico no eludiera los temas más arduos ni se retrajera ante los que pudieran resultar polémicos. Lo cual le deparó discípulos incondicionales —entre los que yo figuro en último lugar— y adversarios contu-

maces, los cuales no perdonaban al Profesor Millán-Puelles que no se hubiera plegado como ellos a la transformación del oficio filosófico en burocracia o trivialidad.

Millán-Puelles nos deja como legado, además de su ejemplo de pensador hondo y riguroso, una obra filosófica publicada que no encuentra parangón en el pensamiento hispano de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Los que la han seguido paso a paso, conocen su hilo conductor. Y saben que, con un permanente horizonte metafísico, Millán ha desarrollado una ontología del espíritu que investiga la articulación de las facultades superiores en la estructura trascendental del sujeto. Razón y libertad son temas de los que siempre parte y a los que continuamente retorna. Por eso es un gran conocedor del alma, tema central de la filosofía clásica y moderna, del que más recientemente se teme con frecuencia hablar, cual si fuera científicamente incorrecto. Como Agustín de Hipona, Millán-Puelles andaba sobre todo deseoso de conocer a Dios y al alma, es decir, la trascendencia pura y simple. Nunca pensaba que fueran asuntos privativos de la teología, sino que distinguía sin separar lo propio de la fe y lo propio de la razón. Como cristiano cabal y ejemplar católico, tenía presente que la fe es un libre obsequio de la razón impulsada por la gracia, y que la inteligencia filosófica puede llegar por sus propios medios a dilucidar los preámbulos de la esperanza: la existencia de un Dios personal y la inmortalidad del alma humana.

Ante la pérdida de la presencia terrena del amigo entrañable y del insustituible maestro, el hecho de

que Antonio dejara este libro inacabado nos priva de sus últimas palabras de caminante hacia la luz y hacia la vida. Nos ha dejado con la miel en los labios. Hubiéramos dado cualquier cosa por poder tener ahora en nuestras manos la segunda parte de este estudio, en el que —tras las valiosas precisiones conceptuales y el recorrido histórico completo— Millán hubiera abordado derechamente la cuestión de la pervivencia del alma tras la muerte. No hay asunto de mayor interés humano, y nadie estaba en nuestro tiempo mejor preparado que él para abordar sin timideces ni ambigüedades un tema tan serio.

En este texto póstumo e incompleto, se refleja la quintaesencia del estilo filosófico de Millán Puelles. Urgido, sin duda, por la escasez de un tiempo que vislumbraba corto, dejó esta vez casi completamente de lado la acostumbrada brillantez literaria de su prosa, y lo fió todo a la precisión conceptual y a la contundencia argumentativa. No hay nada convencional en su discurso. Si su razonamiento avanza por lo común en coincidencia con Aristóteles y Tomás de Aquino, no es en modo alguno por fidelidades de escuela y mucho menos por vinculaciones ideológicas, del todo ausentes aquí. Lo cual se muestra cuando no vacila lo más mínimo (como en las obras por él publicadas) en apartarse de sus pensadores preferidos cuando no considera acertados sus planteamientos o concluyentes sus razones. No le guía tampoco el interés puramente retórico o, por decirlo así, apologético. Prueba de ello es la atención que presta, por ejemplo, al problema de la (no) posibilidad de una aniquilación del alma por parte de Dios, cuestión a la que casi nadie se refiere hoy, por más que

haya sido un tema central en la filosofía moderna. La comparación del discurso de Millán con el de algunos bestsellers actuales sobre el tema algo nos dice de la penuria intelectual por la que actualmente atravesamos.

Aunque todavía no se llegue en él a abordar temáticamente el argumento nuclear, el texto de que disponemos nos ofrece ya significativas anticipaciones del desarrollo teórico que habría de acometerse en la segunda parte de esta obra. La argumentación de Millán-Puelles, considerada sistemáticamente, partiría de la consideración del alcance universal del conocimiento intelectual y del querer libre, para pasar después a las operaciones inmanentes, a las facultades superiores, y al hombre como sujeto del que el alma es forma esencial. Quien desee hacerse una idea esquemática de los hitos de tal razonamiento, puede acudir al *Léxico Filosófico* (1984), donde Millán-Puelles dedica una voz completa a la inmortalidad del alma humana (pp. 358-368). Pero es su obra entera la que prepara y apoya el tratamiento de un problema en cuya dilucidación se dan cita acuciantes perplejidades existenciales y erizadas dificultades filosóficas.

Especialmente relevante para el propósito aquí perseguido es la antropología trascendental que Millán ha desarrollado en varios de sus libros, y que encuentra su expresión cumplida en *La estructura de la subjetividad* (1967), obra a la que su autor remite varias veces en estas páginas.

Se trata de una teoría del sujeto humano en la que se establece que a la conciencia del hombre le corresponde un carácter tautológico, inseparable de

una ineludible heterología. Intimidad y trascendencia suelen aparecer, en las antropologías convencionales, como dimensiones contrapuestas. La versión actual de esta dialéctica sería la que se establece entre identidad e igualdad. Pero lo cierto es que no hay contraposición entre estos dos vectores. Porque lo mismo que hace de mí un ser íntimo e irrepetible, eso mismo me lanza a la conversación con los otros y a la apertura hacia la infinitud del ser. En términos clásicos, podría decirse que, por una parte, el alma es la forma del cuerpo *(anima forma corporis)* y, por lo tanto, lo que implanta al hombre en la realidad y hace de él un ente mundano, aunque no simplemente intramundano. El alma, como forma sustancial, me da el ser *(forma dat esse),* pero en modo tal que me abre a la posesión de las demás formas *(anima forma formarum).* Doble rendimiento de una única alma que sólo es posible si toda ella es espiritual, si no se agota en constituir la actualidad de una posibilidad, sino que es inseparablemente la posibilidad de otras muchas actualidades.

El alma es el principio común de la intimidad humana y de la humana trascendencia. La concepción antropológica de Millán-Puelles se encuentra así tan alejada de un inmanentismo subjetivista como de la pérdida de sustancialidad en la intimidad de la persona. Antonio Millán no es un personalista, en el sentido actualmente usual, pero sabe muy bien cuál es el fundamento ontológico que hace del hombre una persona, y que sólo puede estribar en la índole espiritual del alma humana, la cual constituye a su vez la raíz de su inmortalidad.

En *Léxico Filosófico,* dentro de la mencionada voz sobre la inmortalidad del alma humana, puede leer-

se: «No sólo tenemos cuerpo, sino también espíritu; y así como en cierta forma somos realmente el cuerpo que en calidad de nuestro, en la acepción más esencial e íntima sentimos, así también en cierta forma somos el espíritu que tenemos y en virtud del cual estamos capacitados para todos nuestros actos de entender y para todas las voliciones realizables por nuestra potencia volitiva» (p. 359). Desde luego, ni soy un cuerpo que está misteriosamente habitado por un alma, ni soy un alma accidentalmente vinculada a un cuerpo. Entre otras cosas, porque no hay cuerpo humano sin alma. No deja de tener su interés que la fórmula clásica, adoptada incluso por el Concilio de Vienne, sea siempre *anima forma corporis* y nunca *anima forma materiae primae.* Porque no hay que entender la forma y la materia como una especie de coprincipios inicialmente aislados que, al unirse, dieran lugar a ese animal racional que es la persona humana. La realidad primaria y completa es el ser humano en su original unidad. Mientras que la materia prima no es principio de nada, por carecer de toda posible consistencia. De manera que, en el caso del hombre, no hay materia prima que valga antes o fuera del cuerpo, que está siempre ya animado por el alma. Con lo cual se resuelven, desde el fundamento, ciertos problemas que atribulan hoy día a la bioética.

Cabría entonces objetar que, correlativamente, tampoco podría haber alma humana separada del cuerpo y, por lo tanto, que no sería posible la inmortalidad del alma individual. Pero esto segundo no se sigue de lo anteriormente mantenido. Aunque la pervivencia del alma plantea problemas respecto a su individuación y forma de conocimiento, tales difi-

cultades —que en buena parte han sido abordadas por Tomás de Aquino— no invalidan la tesis filosófica de la inmortalidad. Desde luego, nuestra identidad nos parece difícilmente separable de las sensaciones, emociones y experiencias, así como de sus respectivos recuerdos. Y es cierto que el alma separada no puede tener directamente conocimientos sensibles, pero nada impide que haga uso de las facultades superiores, es decir, del entendimiento y la voluntad.

Hace años conocí a uno de los primeros expertos mundiales en dolores de cabeza, que tenía la original característica de no haber tenido nunca dolor de cabeza; lo cual no le impedía en modo alguno estudiar este fenómeno y, en ocasiones, incluso curarlo. Como decía Wittgenstein, la idea de una cantidad negativa no va necesariamente unida a la experiencia de haber tenido números rojos en la cuenta corriente del banco. En todo caso, el propio Santo Tomás advierte —en su comentario al capítulo XV de I Corintios— que el alma no es el yo *(anima mea non est ego),* porque a mi realidad sustancial pertenece también el cuerpo; y llega a advertir que «sin la resurrección del cuerpo la inmortalidad del alma no sería fácil *(haud facile),* incluso difícil *(immo difficile),* de demostrar». Lo cual no debe llevar a mantener, como han hecho últimamente algunos teólogos, que lo propio del cristianismo es defender la resurrección de los cuerpos y no la inmortalidad de las almas. Porque es obvio que la resurrección de los cuerpos sería imposible si no hubiera inmortalidad de las almas. Y, de cualquier modo, la resurrección de la carne no es un tema filosófico, mientras que sí

lo es —y muy importante— la inmortalidad del alma humana, que —según acertadamente sostiene Millán-Puelles— es demostrable con independencia de la teología de la fe.

Desde su ser, el ser humano se abre a todo el ser, porque está constitutivamente orientado a la realidad. Es un ser «onto-lógico» porque tiene el poder de captar lo real como real, y lo irreal como irreal, según ha mostrado Millán-Puelles en un impresionante libro titulado *Teoría del objeto puro* (1990). Esta peculiar condición «onto-lógica» determina la posición del hombre en el mundo, que es una implantación libre, en la medida en que no sólo el hombre está físicamente en el mundo sino que también el mundo está intencionalmente en el hombre, lo cual determina lo que algunos antropólogos contemporáneos han llamado su posición excéntrica. El hombre está en el mundo, por lo cual posee una dimensión material (corporal), que le integra en el plexo de las cosas intramundanas, y él mismo presenta una estructura reiforme: no es propiamente una cosa, pero sí una cuasi-cosa. Mas el mundo está en el hombre de una manera que no puede ser a la vez material, lo cual supone que no sea una cosa entre las cosas, sino que trascienda el contexto natural en el que se encuentra integrado, e incluso su propia naturaleza, a través de la cual se integra en tal contexto. De ahí que sea concebible la existencia de esa dimensión suya irreductible a la materia una vez que el hombre haya muerto. Muere el hombre, pero no todo en él muere. No es que él o ella pervivan de algún modo, como en una especie de existencia fantasmagórica o mágica. No. Es que algo del hombre

subsiste tras la muerte, porque su alma no se corrompe al corromperse el cuerpo.

En la filosofía actual se aclimata difícilmente esta realidad de la pervivencia del alma tras la muerte, precisamente porque el pensamiento filosófico se encuentra hoy día aquejado de diversas formas de naturalismo. Por carencias de método —a pesar de la aparente inflación metodológica— resulta arduo pensar en algo que no tenga una consistencia material o, al menos, que esté naturalmente vinculado con procesos físicos, psíquicos o culturales. Lo propio del método filosófico es la superación de los contenidos en busca de los actos. Esto es lo que se ha venido haciendo en el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta Kant, con prolongaciones significativas en el idealismo alemán, la fenomenología, el análisis lingüístico o la hermenéutica no radical. Pero tal capacidad parece que ha decaído recientemente de manera generalizada. Se nos antoja hoy imprescindible atenerse a los contenidos, a lo que Kant llamaría la *Sachheit,* la *realitas,* a costa de la posible elevación a aquello que trasciende todo contenido, toda *res,* toda cosa; a aquello que es la ganancia pura de un proceso de descosificación, y que sólo puede entenderse como espíritu en su significado ontológico más serio.

El naturalismo es incapaz de una comprensión del conocimiento que no suponga una cierta traslación de los contenidos externos a una especie de recinto interno al que llamamos mente, o bien una comprobación de que esos contenidos se encontraban ya en la conciencia. Y algo semejante acontece con la volición, de la que se piensa que ha de estar causada por

un acontecimiento psíquico de índole emocional o desiderativa. Con un equipaje conceptual tan tosco, la sutil cuestión de la espiritualidad de un alma que es la forma sustancial de un ser vivo —un *animal rationale*— resulta prácticamente inabordable.

La cuestión de la inmortalidad del alma es una de las más difíciles con las que se puede enfrentar el filósofo. Además de su complejidad técnica, se ve acechada por deformaciones del pensamiento que se han dado tanto en el período clásico como en la modernidad, hasta nuestros días. El platonismo y el racionalismo se mueven en su elemento cuando afrontan la pervivencia de una realidad espiritual, pero no encuentran modo de resolver el problema de la unidad del ser humano como un compuesto de cuerpo y alma. Por el contrario, al positivismo naturalista y al materialismo les resulta inconcebible la propia existencia de un espíritu que no sea mero epifenómeno de procesos físicos y psíquicos. Ambos extremos tienden a cosificar la realidad humana. Y esta reificación es la debilidad común de la mayor parte de teorías antropológicas actuales.

Gracias a su profundidad metafísica y a su agudeza fenomenológica, Millán-Puelles sortea estos riesgos y nos ofrece una antropología equilibrada y penetrante, en la que la inmortalidad del alma no se contrapone a la unidad psicosomática del ser humano. Así se puede comprobar en esta obra, cuyo carácter inacabado puede entenderse como una cifra del tema que en ella se aborda. La morada permanente del hombre no se encuentra en este mundo, por lo que todo empeño que acometamos en nuestro laborar terreno —también la filosofía— está abocado

a la inconclusión. Pero no es un inacabamiento por liquidación, sino por plenitud. Antonio ha encontrado ya lo que buscaba, mas no sólo por lo que pudiera atisbar en su fatiga conceptual, sino en la realidad gozosa de una vida definitivamente lograda. Ahora conoce de veras la realidad misma de aquello que alcanzó a tientas con su ansia de verdad y su tenacidad conceptual. Sabe ya qué significa la afirmación de que no todo moriría en él: *Non omnis moriar.*

ALEJANDRO LLANO CIFUENTES

PRÓLOGO

Leo en Jorge Manrique: «No se engañe nadie, no, / pensando que ha de durar / lo que espera / más que duró lo que vio». Y seguidamente: «Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en la mar, / que es el morir».

No consigo encontrar en estos desengañados versos de Manrique algún rastro o indicio de la cristiana idea de la «otra vida» y de la inmortalidad del alma humana. A pesar de lo cual resultaría enteramente inadmisible —quiero decir, sin disculpa de ningún género— el hacer caso omiso de que, también en las mismas *Coplas a la muerte de su padre*, afirma el propio Manrique: «Este mundo es el camino / para el otro que es morada / sin pesar», y «Este mundo bueno fue / si bien usásemos de él / como debemos, / porque, según nuestra fe, / es para ganar aquel / que atendemos»[1].

En el presente libro me ocupo de la inmortalidad del alma humana sin buscarle ningún apoyo en mi

---

[1] Citado por la edición de José Bergua, *Las mil mejores poesías de la Lengua Castellana* (Clásicos Bergua, Madrid, 1995), págs. 95 y 96.

personal fe de cristiano. Se trata, así, de una investigación exclusivamente filosófica, no de teología de la fe, bien que con ella comparta la inequívoca afirmación de la inmortalidad del alma propia del hombre. Mi punto de partida, así como los conceptos y los datos que utilizo, no vienen de ningún dogma revelado, sino del análisis, pura y simplemente racional, de la vida del hombre en este mundo con todos sus efectivos condicionamientos materiales.

La antropología en la que las tesis sustentadas en esta investigación se inscriben no es —obviamente, no puede ser— la de signo materialista; mas tampoco es una antropología espiritualista en la acepción según la cual la esencia propia del hombre consiste sólo en su espíritu, sin que en ella intervenga de ningún modo el cuerpo, ni más ni menos que como si el ser humano, por su dignidad de persona, no quedase rectamente definido al atribuirle la índole de animal racional (donde lo racional, sin dejar de representar la dimensión más noble de la persona humana, se comporta, no obstante, como algo fundamental y radicalmente constitutivo del efectivo animal que cada hombre es).

En *La estructura de la subjetividad* he desarrollado a mi manera la antropología del nexo del cuerpo y del alma humanos. Aquí vuelvo a ocuparme de algunas de las cuestiones que en esa ocasión traté, pero ahora las examino desde el punto de vista de la inmortalidad del alma humana, uno de los asuntos de mayor relevancia en la psicología filosófica y que, sin embargo, debe ser estudiado en su íntima conexión con otros asuntos y cuestiones de inferior alcance inmediato. Tal es, sobre todo, el caso

de la irreductible diferencia entre el conocimiento intelectivo y el sensorial: una diferencia en la que, junto con la libertad propia del hombre, me propongo centrar la superación del empirismo y de sus inevitables corolarios en la interpretación del modo humano de ser.

LAS CLAVES CONCEPTUALES DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

De la inmortalidad del alma propia del hombre se ha de tener, tanto para afirmarla como para negarla, una noción que en apariencia presupone ante todo el concepto de la inmortalidad. Lógicamente, la prioridad de este concepto no puede pasar de ser una mera apariencia, porque la idea de la inmortalidad tiene como necesario presupuesto la noción de la muerte y porque a su vez esta noción presupone, también de una manera necesaria, la noción de la vida.

Nos encontramos así con tres claves conceptuales lógicamente previas al concepto del alma humana y que, por tanto, es menester definir para entrar con buen pie en la discusión de si el alma propia del hombre es, o no es, inmortal. Ahora bien, aunque la noción del alma humana tiene asimismo el valor de un imprescindible requisito para el buen abordaje de la cuestión de esa inmortalidad, todavía son previos al concepto del alma humana el del hombre y el del alma en general.

De acuerdo con todo ello, la Primera Parte de este libro tiene un capítulo inicial dedicado a las tres primeras claves conceptuales de la noción de la inmortalidad del alma humana (a saber, las ideas de la vida, de la muerte y de la inmortalidad), siendo el objeto de un segundo capítulo el concepto del hombre, mientras que el capítulo tercero trata de la noción del alma en general; y, por último, un cuarto capítulo se ocupará de la específica noción del alma humana.

Capítulo I:
LAS TRES PRIMERAS CLAVES CONCEPTUALES DE LA NOCIÓN DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

§ 1. La idea de la vida

El recurso a la explicación etimológica es de muy poca (por no decir ninguna) utilidad en el caso de la palabra «vida». El vocablo latino *vita* tiene múltiples significaciones, las mismas que las del término español «vida» según el uso que de él se hace no solamente en contextos científicos y filosóficos, sino sobre todo y ante todo en el lenguaje vulgar.

La primera de las acepciones señaladas en el *Diccionario de la Real Academia Española* es la de «actividad funcional de los seres orgánicos, indispensable para su conservación». Pero esta fórmula, ciertamente cercana al significado científico y filosófico del vocablo en cuestión, tiene el inconveniente de que si acudimos a lo que en el mismo *Diccionario* se nos dice sobre el vocablo «orgánico» nos encontramos con que la palabra «vida» reaparece, puesto que a propósito de «orgánico» se afirma: «Aplícase al cuerpo apto para la vida», con lo que viene a cometerse, en suma, un palmario *circulus in definiendo*.

Las voces griegas βίος y ζωή, de las que proceden, respectivamente, los términos españoles «biología» y «zoología», presentan diferencias de matiz, determinadas en cada ocasión por el contexto y que se cifran —aunque no siempre— en que βίος designa en la mayor parte de los casos el modo o la manera de vivir, mientras que ζωή significa el vivir mismo, cualesquiera que sean sus modos y los recursos que lo hacen posible. —En un conocido *Diccionario etimológico de la lengua griega* se declara que el sentido de βίος no es el hecho de vivir, sino la manera de vivir, sobre todo si se habla de hombres, aunque a veces si se habla de animales (se sobreentiende, no humanos), de donde vienen las expresiones «modos de vivir» y «recursos»[2]. Y en ese mismo *Diccionario etimológico* el vocablo ζωή aparece incluido en el artículo dedicado al verbo ζώω, que significa vivir, y el sustantivo nombra la propiedad de ser viviente, distinguiéndose así de βίος[3].

A la vista de estos informes tan escasamente ilustrativos, pienso que lo mejor que cabe hacer para dar algún paso hacia delante en el esclarecimiento de la idea de la vida es fijar la atención en lo que solemos concebir como viviente, en concreto las plantas, los animales en general, los hombres y el

---

2 «Sens, non le fait de vivre, mais la manière de vivre, le mode de vie surtout en parlant des hommes, mais parfois en parlant des animaux, d'où 'moyens de vivre', 'ressources'». Cf. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque,* par Pierre Chantraine avec le concours du Centre National pour la Recherche Scientifique (Paris, Éditions Klincksieck, 1968), p. 177.

3 «Propriété d'être vivant (...); le mot se distingue de βίος (...)». Cf. el mencionado *Dictionnaire,* p. 402, col. dcha.

propio Dios[4]. El hecho de que los califiquemos de vivientes supone que los concebimos como seres en los cuales se da la vida, sin que ello quiera decir que todos la poseen del mismo modo: antes por el contrario, les damos nombres distintos porque pensamos que son distintas sus vidas, aunque tampoco esto excluye que nos los representemos provistos de un cierto denominador común: la vida en tanto que vida, lo que hace que vivan esos seres que calificamos de vivientes. ¿Mas qué es eso, cómo lo podemos definir?

A esta pregunta ha de dársele una respuesta de signo positivo. Indudablemente, deja de darse esa respuesta si nos limitamos a decir que la vida consiste en algo que no todos los cuerpos tienen. Por lo demás, tampoco responderíamos de un modo positivo si declarásemos que la vida es algo cuya posesión no requiere la corporeidad, ya que es posible atribuirla a Dios en tanto que concebido como un ser absolutamente incorpóreo, y porque asimismo cabe considerar como efectivas actividades vitales las intelecciones y las voliciones ejercidas por los seres humanos.

«Llamo vida —dice Aristóteles— al hecho de que por sí mismo algo se nutre, crece y decrece»[5]. Mas esta declaración no perfila completamente lo que

---

[4] Negando que Dios exista, los ateos lo conciben como un cierto viviente imaginario. No lo excluyen como un viviente meramente pensado. Lo que le niegan es la realidad, el no limitarse a ser un puro y simple objeto del pensar.

[5] «ζωὴν δέ λέγω τὴν δι´αὐτοῦ τροφὴν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν», en *Sobre el alma,* II, 442 a 14-15.

Aristóteles piensa que es la vida. Así lo hace ver la afirmación aristotélica de que «Dios es el eterno y más noble viviente, de modo que hay en Dios una vida en continua duración e interminable»[6]. Y la razón en la que Aristóteles se basa para atribuir la vida a Dios es que el acto del entendimiento es vida, y aquél (se refiere a Dios) es acto intelectivo[7], con lo cual se hace lícito pensar que la intelección humana es también vida.

La descripción aristotélica de la vida como el hecho de que por sí mismo algo se nutre, crece y decrece, no considera la vida en todas sus manifestaciones, sino en las que le atañen cuando se da en las sustancias que son realidades corpóreas, sin que esto implique que todos los cuerpos naturales tengan vida —Aristóteles lo niega expresamente[8]— ni que en todos los que la tienen se den únicamente el nutrirse, el crecer y el decrecer. Para Santo Tomás, la explicación que de la vida da Aristóteles señalando sólo estos hechos se efectúa según el modo de un ejemplo más que según el propio de una definición[9]. Y en verdad puede admitirse que se trata únicamente de un ejemplo, mas no está de sobra el añadir que ese ejemplo se-

---

[6] «φάμεν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ», *Met.,* 1072 b 28-30.

[7] «ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια», *Met.* 1072 b 27.

[8] «De las sustancias que son cuerpos naturales, unas tienen vida, otras no»: Οὐσίαι δὲ μάλιστ᾽ εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικὰ [...] τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ᾽ οὐκ ἔχει, *Sobre el alma,* II, 412 a 11-13.

[9] «Sciendum autem est quod haec explanatio magis est per modum exempli quam per modum definitionis», *In De anima,* II, lect. 1, n. 219.

ñala lo que es la vida en su más baja o mínima expresión, la que no falta en ningún viviente corpóreo, es decir, la que, además de estar dada en las plantas, se da también en todos los animales, sin excluir, por tanto, al hombre según su propia dimensión de animal.

De acuerdo con ello, por debajo de ese nivel no hay vida alguna, frente a lo que sostiene el «hilozoísmo» (de ὕλη = materia, y ζωή = vida) con su afirmación de que todas las realidades materiales viven. Aristóteles no pudo hacer ninguna descalificación de la tesis hilozoísta porque no encontró, en los pensadores que le antecedieron, una expresión clara y taxativa de esta tesis, tal como, *v.gr.* la hizo, en cambio, la física de los pensadores estoicos.

En varias ocasiones se ha ocupado Kant del hilozoísmo. Aquí puede bastarnos la impugnación que le dedica en los siguientes términos: «La inercia de la materia no es ni significa otra cosa que la *falta de vida* de la materia en sí misma (...) Como capaz de modificar el estado de una sustancia el único principio interno que conocemos no es otro que el deseo, ni tampoco sabemos de otra actividad interna que no sea el pensar, con el sentimiento, a él subordinado, del placer y del displacer, y las ganas o la volición. (...) En la ley de la inercia (junto a la permanencia de la sustancia) está fundada absoluta y completamente la posibilidad de una auténtica ciencia de la naturaleza. El hilozoísmo sería lo contrario de lo primero y, por tanto, también la muerte de la filosofía de la naturaleza»[10].

---

[10] «Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit,* als Materie an sich selbst (...). Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu

En este pasaje Kant rechaza una desmesura oponiéndole otra, ya que la afirmación de que toda materia vive (hilozoísmo) se halla tan fuera del común sentir como lo está, a su vez, la negación de que realmente viva lo que no ejerce la intrínseca actividad que es el pensar, ni el sentimiento, a él subordinado, del placer y del displacer, ni el deseo o volición (tesis kantiana). Sostener, según hace Kant, que en sí misma no tiene vida la materia es claramente admisible, siempre que no se confunda a la materia con el ente que la posee y que también puede estar determinado por algo que ella no es. Ciertamente, se ha de admitir que, si se da la posesión de vida, ello no se debe a la posesión de materia (y en este punto coincidimos con Kant por su rechazo de que en sí misma tenga vida la materia), sino al estar provisto de algo que la materia en sí misma no es, pero que también se encuentra en lo que la tiene. Y, de esta suerte, a ningún pensador aristotélico le repugnaría la negación de que el vivir esté dado en y con la materia prima (*i.e.* la πρώτη ὕλη afirmada por Aristóteles como potencia pasiva pura); pero, en cambio, estaría en desacuerdo con la negación de que lo dotado de esa materia primordial —la dada en todos los

---

verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen (...). Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit an einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des erstern, und daher auch der Tod aller Naturphilosophie wäre der Hylozoism», *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* 3 Hauptstück, Lehrsatz 3, Anmerkung. (Edit. Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1786).

cuerpos— se encuentre, por el sólo hecho de tenerla, radicalmente imposibilitado de vivir.

En el concepto kantiano de la vida, tal como lo podemos advertir en el texto arriba citado, hay una cierta coincidencia parcial con la noción aristotélica de la ζωή según la hemos visto perfilada en *Sobre el alma* II, 442 a 14-15. En efecto, dado que la falta de vida *(Leblosigkeit)* es imputada por Kant a la materia justamente en cuanto materia[11] y como quiera que esa falta de vida la atribuye Kant a la inercia, hay que pensar que el concepto kantiano de la vida es la idea de una cierta autodeterminación, lo cual coincide, sin duda, con el «por sí mismo» (δι´ἀυτοῦ) asignado por Aristóteles a las funciones vitales del nutrirse y del crecer y el decrecer. Y la coincidencia es solamente parcial por la bien clara razón de que el autodeterminarse no se da, según Kant lo concibe, nada más que en el ejercicio del pensar y en el de las otras actividades intrínsecas dependientes de este ejercicio, mientras que para Aristóteles, en cambio, el nutrirse, el crecer y el decrecer son cosas que por sí mismo lleva a cabo el ser en el que se dan y al cual el Estagirita no le exige que piense ni que realice ninguna de las actividades intrínsecas que se subordinan a la del pensar.

* * *

[11] La materia en cuanto materia es lo designado por Kant con la expresión «la materia en sí misma» *(Materie an sich selbst),* o sea, dicho con otros términos, lo que *toda* materia es con independencia de las determinaciones que recibe en cada uno de los seres que la tienen.

La noción de la vida ha sido reiteradamente examinada por Santo Tomás en varios de sus escritos. Ya en su *Comentario* al tratado aristotélico *Sobre el alma* dice el Aquinatense que «la índole propia de la vida consiste en que algo es apto para moverse a sí mismo, y el movimiento se entiende aquí en un sentido amplio, por cuanto también la operación intelectual es denominada movimiento. Porque decimos que son sin vida los seres que sólo pueden moverse por un principio extrínseco»[12].

La dilatada acepción, dada en este pasaje, al término «movimiento» no me resulta enteramente plausible, sobre todo si tengo en cuenta que la vida se da también, y según una forma supereminente, en Dios, donde no hay posibilidad de cambio alguno. E incluso si me limito a considerar la vida en los vivientes creados, me encuentro con que no toda operación es *motus,* aunque haya operaciones que lo impliquen por ejercerse con una cierta transición de la potencia al acto.

En el mismo sentido del texto aquinatense del comentario al tratado aristotélico sobre el alma se encuentran las siguientes declaraciones: «El vivir es atribuido a algunos seres porque se ve que se mueven por sí, no por otros. Y esta es la razón de que por cierta semejanza decimos que viven los seres que parecen moverse por sí, desconociendo el vulgo sus motores, como el agua viva de la fuente que mana, no el agua de la cisterna o del estanque en quietud, y

---

[12] «Propria autem ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt», *In De anima,* n. 219.

como el azogue, que parece tener cierto movimiento. Porque propiamente se mueven por sí las únicas realidades que a sí mismas se mueven, compuestas de algo que es motor y algo que es movido, como las animadas. De ahí que digamos que éstas son las únicas que propiamente viven (...). Y puesto que las operaciones sensibles son con movimiento, se dice, además, que vive todo cuanto se actualiza a sí mismo para sus propias operaciones, aunque no sean con movimiento, por lo cual el entender, el apetecer y el sentir son acciones vitales»[13].

Esencialmente lo mismo vuelven a expresar las siguientes declaraciones: «De un modo propio se dice que son vivientes los seres que se mueven con alguna especie de movimiento, ya se tome el movimiento en sentido propio, tal como así se llama al acto de lo imperfecto (...), ya se tome en común, tal como se denomina movimiento al acto de lo perfecto, por cuanto al entender y al sentir se les llama moverse»[14].

---

[13] «Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et argentum vivum, quod motum quendam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus (...). Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt», *Sum. Cont. Gent.,* I, cap. 97.

[14] «Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri», *Summa Theol.* I, q. 18, a. 1.

Para el lector no familiarizado con la doctrina y la terminología aquinatenses habrá de ser útil explicar el alcance de la diferencia entre lo que en el texto que acabamos de ver se denomina «acto de lo imperfecto» *(actus imperfecti)* y lo que se llama «acto perfecto» *(actus perfectus)* en ese mismo lugar. Aunque en otras ocasiones la expresión *actus imperfecti* pueda tomarse con un sentido distinto, el que hace al caso en la presente ocasión es denominativo de algo no enteramente hecho cuando se ejerce, de manera que ya no se ejerce cuando está enteramente hecho, tal como, *v.gr.,* el acto de edificar deja de realizarse cuando está por completo realizado. —No cabe decir lo mismo respecto del entender y del sentir, así como del querer, pues los actos correspondientes se dan enteros cuando son ejercidos, en virtud de lo cual cada uno es acto de algo perfecto *(actus perfecti)* según la acepción en que llamamos perfecto a lo completo, pues ninguna de esas tres operaciones se lleva a cabo de una manera sucesiva, *i.e.* por partes que conforme van siendo van dejando de ser una tras otra. O se las ejerce enteramente, o enteramente están por ejercer. (Cosa distinta es que los objetos de esas operaciones, no ellas mismas, puedan estar dados parcialmente, según ocurre si entiendo sólo un aspecto, una parte, de algo, o si capto de una manera sensorial lo que no es más que una parte, o un cierto aspecto, de algún objeto sensible, o si lo que quiero no es la totalidad de algo que yo conozco, porque ni lo primero es un semientender, ni lo segundo es un semisentir, ni lo tercero es un semiquerer. Sería ilícito atribuir a unas operaciones la parcialidad que —si así, en efecto, acontece— conviene a sus respectivos objetos).

Indudablemente, la mejor —la más rigurosa y clara— de las descripciones que Santo Tomás ha hecho de la entidad del vivir es la consignada en este otro pasaje: «Se ha de considerar que de algunos seres decimos que viven en razón de que operan por sí mismos y no como movidos por otros, por lo que cuanto más compete esto a algo, tanto más perfectamente se encuentra en ese algo la vida»[15]. —A este modo de hacer la definición del vivir o de la vida lo considero como la más clara y rigurosa de las definiciones aquinatenses de la vida, porque omite la idea del movimiento o cambio, ya que no siempre es la vida[16] un cierto moverse, o cambiarse, que algo lleva a cabo por sí mismo. La vida más noble o perfecta, la de Dios, excluye todos los tipos de mutabilidad.

* * *

En un libro que dediqué al análisis lógico de los conceptos metafísicos he definido la vida como *acción inmanente*[17]. En los pensadores de la Escuela

---

[15] «Considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita», *Sum. Theol.* I, q. 18, a. 1.

[16] Aquí tomo como sinónimos los términos «vivir» y «vida», distinguidos, a veces, por el mismo Santo Tomás y por algunos de sus discípulos, utilizando en esas ocasiones la palabra «vida» para nombrar al sujeto o poseedor del vivir, y empleando el término «vivir» para significar la actividad propia del viviente. Para nombrar al sujeto o poseedor del vivir, el término «viviente» me resulta mejor que «vida».

[17] Cf. *Lógica de los conceptos metafísicos,* t. II (Rialp, Madrid, 2003), pp. 273 y 278-279.

este tipo de acción es habitualmente atribuido, de manera exclusiva, al conocer y al apetecer, es decir, a unas operaciones que no salen de lo que por sí mismo las ejerce, de tal forma que en su sujeto está el principio y el término de ellas, comportándose, así, como lo que por sí mismo y en sí mismo las realiza. —A mi modo de ver, las operaciones cognoscitivas y apetitivas no son las únicas acciones inmanentes, según se piensa en la Escuela. También llamo acciones inmanentes a otras operaciones bien distintas del conocer y del apetecer, pero que en aquello que las cumple tienen su principio originario y su término propio, lo cual sin duda conviene a las actividades de carácter vegetativo, en primer lugar a la nutrición, y, en segundo lugar, al crecimiento. (El decrecer o menguar no debe considerarse como actividad vegetativa, porque si bien acontece en los seres dotados de un vivir que tiene ese carácter, no es propiamente una actividad o acción.)

Incluyo la nutrición y el crecimiento en el repertorio de las acciones inmanentes porque los seres en los que el nutrirse y el crecer se cumplen las realizan por sí y en sí, aunque extrínsecamente se encuentren condicionados por algo que ellos no son y aunque estas actividades puedan tener también efectos en realidades distintas de aquellas que las ejercen. Actuar bajo alguna externa condición no es nada que excluya en su sujeto el comportarse como un auténtico principio originario. También el apetecer y el conocer pueden tener un condicionamiento externo —salvo en el caso de Dios—, sin que por ello el agente de estas actividades deje de obrar por sí y en sí, a lo cual puede añadirse que a su vez el conoci-

miento y la apetición pueden tener, de una manera indirecta o mediata, algún efecto externo a ellos y al respectivo agente.

* * *

Un posible reparo a la definición aquí propuesta de la vida como acción inmanente es el que surge si se considera la reproducción en su índole de algo cuyo agente opera por sí mismo (aunque pueda estar condicionado de una manera extrínseca), pero al que justo como reproductor le es esencial y, consiguientemente, necesario (no sólo posible), tener un efecto externo.

A esta objeción respondo haciendo ver que la actividad reproductiva es acción inmanente, aunque se dé con un efecto externo al ser que la lleva a cabo, porque la índole propia de la acción inmanente no es incompatible con que tenga un efecto externo a aquello que la realiza. Incompatible con la índole propia de la acción inmanente sería (además de que su sujeto no actuara verdaderamente, por sí mismo, sino tan sólo movido por otro) que excluyera el darse *en* su agente, de tal manera que realmente no le afectara en modo alguno. Ahora bien, la reproducción no deja de afectar a su sujeto, y en este sentido es inmanente a él, por más que surta un efecto que le es exterior. —Este mismo argumento lo he presentado ya en otra ocasión, exponiéndolo en los términos que siguen: «Todas las actividades *propiamente* vegetativas (no las que las preceden como condiciones o requisitos suyos, ni en calidad de resultados que se derivan de ellas) son acciones que permane-

cen en los propios agentes que las realizan. La nutrición y el crecimiento son, consideradas en sí mismas, acciones inmanentes. Y la reproducción, aunque tenga un efecto separable de sus sujetos activos y —en tanto que se separa, externo a ellos— es imposible sin acción inmanente. Lo prueba el hecho de que la actividad reproductiva no la ejercen los entes cuyas acciones son sólo las transeúntes, y a los cuales la vida no se les atribuye: los que llamamos cuerpos inanimados»[18]. (El cuerpo inanimado, además de operar únicamente como movido por algo externo a él, tampoco queda afectado en sí mismo al ejercer sobre otro ser su actividad.)

* * *

Otro posible reparo a la definición de la vida como acción inmanente es el que tal vez pueda venir de la consideración de la enfermedad como algo que sólo cabe en los seres que tienen vida. La enfermedad no puede ser acción inmanente alguna, porque es algo que se padece, es decir, no una acción, sino una pasión, y, sin embargo, no se da en los seres que carecen de vida, sino tan sólo en los provistos de ella. —A esto respondo que la enfermedad *presupone* la vida, pero *no la es.* Sin estar vivo no es posible enfermar, pero el enfermar no es el vivir, por más que lo presuponga. —Por otra parte, la lucha del viviente enfermo contra su enfermedad no sólo presupone en él la vida, sino que es vida en él, pero esa

---

[18] *La lógica de los conceptos metafísicos,* p. 279.

lucha no es una enfermedad y desde luego es una acción inmanente, una actividad que el enfermo realiza por sí mismo (aunque cuente con el auxilio de algo que le es externo) y en sí mismo también.

* * *

El cambiarse a sí mismo de lugar, la autolocomoción, es vida; tiene la índole de una acción inmanente, porque el animal que se traslada actúa en verdad *por sí mismo* (sin que esto excluya todo condicionamiento que le venga de algo exterior) y porque *en sí mismo* ese animal queda afectado por ella, aunque esto tampoco impida que en algo externo al agente de la autolocomoción se produzca un efecto externo a él.

La diferencia entre el por sí y el en sí pertinentes al animal que se traslada es un caso especial de la que en general atañe a toda acción inmanente, sin excluir la que conviene sólo a Dios. Sin embargo, frente a la posibilidad, actualizada en los seres finitos, de que el por sí vaya unido a un condicionamiento que proviene de fuera, en el por sí divino no hay posibilidad de semejante condicionamiento en modo alguno, por cuanto Dios es el ser del que dependen todos los demás y que de ninguno de los demás depende. Por otro lado, aunque Dios tiene el poder de provocar efectos en lo exterior a Él, no cabe que lo exterior a Él exista sin que de Él dependa, mientras que los efectos producidos por los vivientes creados pueden, en cambio, darse en realidades no subordinadas a ellos. Y, en fin, la imposibilidad de todo género de autolocomoción en el vivir divino

no es en este vivir ningún defecto, sino la lógica consecuencia de la absoluta ubicuidad de Dios (propiedad que en ningún sistema panteísta es atribuible al Ser Supremo, pues la presencia de Dios en cada una de las demás realidades es cosa bien diferente de la presencia de esas realidades en la propia entidad divina).

* * *

La noción de la vida es el concepto de una perfección pura o simple, *i.e.* la idea de una perfección en cuya esencia no entra imperfección alguna. Que la vida es una cierta perfección se echa de ver cuando se considera el valor positivo que le reconocemos en oposición a la falta de vida, tanto si esta falta es, por así decirlo, algo innato —según conviene a los seres donde el vivir no ha existido ni puede existir jamás— como si es algo sobrevenido a un ser donde el vivir existió.

Indudablemente, la vida vegetativa y la de los animales todos —la del hombre también, no sólo en lo que coincide con los demás animales— son algo en lo que se dan imperfecciones y, por tanto, no son perfecciones puras o simples, sino mixtas; mas ello no se debe a que los seres en los que éstas se dan son seres vivos, sino al modo (limitado o relativo, no absoluto) de su propio vivir. Así, pues, la vida en tanto que vida, no en cuanto dada en las plantas, en los animales no humanos y en los hombres, tiene el carácter de una perfección pura o simple, lo cual permite atribuirla a Dios, en quien ninguna imperfección es posible y donde todas las perfecciones que no incluyen

ningún defecto son realmente (no conceptualmente) idénticas entre sí, a la vez que a su poseedor.

Por su carácter de perfección pura o simple, no incluye la vida en su propia esencia la necesidad, ni siquiera la posibilidad, de llegar a dejar de ser. Si en su esencia incluyera esa posibilidad, la vida no podría darse en Dios, y otro tanto debe decirse de la necesidad de vivir, como quiera que la necesidad presupone o implica la posibilidad. (No cabe que lo necesario —en su sentido más estricto y riguroso— no sea también posible).

Según la clásica definición propuesta por Boecio, la eternidad divina es la cabal posesión, toda ella dada a la vez, de una vida que es interminable[19]. Así, pues, la vida en cuanto tal, no en tanto que divina, ni en tanto que no divina, no incluye en su propia esencia la imposibilidad, ni tampoco la posibilidad, de dejar de ser. Ni lo uno ni lo otro le convienen por su misma índole de vida, sino por el modo o la manera en que, según los casos, los vivientes la tienen.

Ahora bien, la existencia de seres vivos que *de facto* dejan de ser no es pensable sin el concepto del dejar de vivir, *i.e.* sin la noción de la muerte. Pasemos ahora a hacer su análisis.

§ 2. El concepto de la muerte

Hasta cierto punto es comprensible que en la mayor parte de los casos los filósofos que se ocupan de

---

[19] «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio», *De consolatione philosophiae,* V, prosa 6.

la muerte se refieran a ella en tanto que afecta al hombre y no dediquen una suficiente atención —si es que le prestan alguna— a lo que la muerte es en cuanto tal y no sólo en tanto que humana. Es comprensible este enfoque privilegiada y hasta abusivamente antropológico en razón del gran interés que en cada hombre suscita la consideración de su propia muerte y la de los seres más queridos por él, aunque también, a veces, la de otros hombres con los que no ha mantenido ningún trato recíproco y que pueda calificarse de verdaderamente personal.

Sin embargo, como la idea de la muerte en cuanto tal, *i.e.* en general, *in communi,* no puede dejar de hallarse en la noción de la muerte que afecta al hombre, resulta lógicamente necesario hacer su análisis para poder efectuar más adelante, con la mayor claridad y precisión posibles, el del concepto de la muerte humana[20].

La etimología de la voz «muerte» nos remite al vocablo latino *mors,* cuyo sentido más ancho es el de *cesación de la vida,* y tal es asimismo la primera y más dilatada de las acepciones del término español «muerte», al que vienen a unirse con cierto carácter sinonímico las palabras «defunción», «óbito», «fallecimiento», «expiración» y algunas otras más por el estilo, si bien debe tenerse en cuenta que lo así designado es más bien el primer momento de la muerte y no aquello en lo que ésta misma consiste prescindiendo de todo género de determinaciones temporales.

---

[20] Tampoco el concepto de la muerte humana queda suficientemente analizado sin un previo esclarecimiento de la idea de lo que es el hombre.

Con la palabra *mors* se corresponde el término θάνατος, del cual proceden algunas voces españolas cuyo significado tiene que ver con la cesación de la vida, aunque a veces el término griego se emplea para nombrar una personificación simbólica de la muerte o para designar el cuerpo muerto. En un *Diccionario etimológico* que ya está citado en el § 1 de este mismo Capítulo veo la siguiente explicación del origen de θάνατος: «Para encontrar una etimología plausible, hay que anteponer *dhw,* evocándose entonces el aor. sánscrito *à-dhwani,* con el significado de "se extinguió", "desapareció"»[21]. Sin embargo, el concepto de la muerte no es idéntico a los de la extinción y la desaparición. Toda muerte es una extinción, mas no toda extinción es una muerte; y otro tanto debe decirse de la muerte y la desaparición.

La muerte implica o presupone la vida como aquello a lo que se opone. Y como quiera que la relación de oposición es imposible sin ningún modo de reciprocidad, se ha de admitir que la vida es algo opuesto a la muerte, dado que, a su vez, ésta se opone necesariamente a aquélla. Ahora bien, aunque en verdad la vida es opuesta a la muerte, no es verdad que consista en darse como su opuesto, análogamente a como en verdad el ser es opuesto a la nada, mientras que no es verdad que en la oposición a la nada estribe o consista el ser.

---

[21] «pour trouver une étymologie plausible, il faut poser une initiale **dhw-:* on évoque alors l'aor. skr. *á-dhvanî-t,* il s'éteignit, disparut», *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* (ed. cit., p. 423, columna izquierda).

Por una esencial retro-ferencia la noción de la muerte no solamente se opone, sino que también presupone, la noción de la vida. Por el contrario, ésta, aunque se opone a aquélla, no la presupone en modo alguno: no nos conduce, por retro-ferencia, a la noción de la muerte. Si esto no fuese verdad, sería menester pensar que la noción de la vida divina presupone la idea de la muerte de Dios, de tal manera que Dios no podría vivir sin haber muerto, *i.e.* sin haber perdido antes la vida, lo cual es inadmisible no ya sólo en el caso de Dios, sino asimismo en el caso de los otros seres vivientes, puesto que por necesidad nos llevaría a un inagotablemente reiterado círculo vicioso, donde el vivir presupondría el morir y éste, a su vez, no podría dejar de presuponer el vivir, y así, inevitablemente, *in infinitum.*

Hechas estas aclaraciones, con las que se niega que la noción de la vida sea una idea cuyo ser consiste en oponerse a la noción de la muerte, el análisis de ésta nos exige dar un nuevo paso en virtud del cual venga a determinarse el modo de oposición que los conceptos de la vida y de la muerte mantienen entre sí. —Cuatro son los modos de oposición señalados desde Aristóteles *(Met.* 1018 a 20-22) para las ideas: el de la oposición contradictoria, el de la privativa, el de la contraria y el de la relativa. Tratemos de ver ahora cuál de ellos es el que conviene a la oposición conceptual de la muerte y la vida.

a) La analogía, que antes he señalado, entre la oposición de los conceptos de la nada y del ser, por una parte, y, por otra, la oposición de los conceptos de la muerte y la vida, puede hacernos pensar que, por ser la primera una oposición de contradicción, es

también de contradicción la que debe atribuirse a la segunda, a la que los conceptos de la muerte y la vida mantienen entre sí. Mas esto debe rechazarse de inmediato, a la vista del hecho lógico de que la oposición de contradicción es la más completa y radical de las que entre los conceptos puede haber, por no admitir término medio alguno, ni siquiera de carácter negativo, según cabe advertir al comparar los conceptos de la nada y el ser. (No hay, no puede haber, ningún concepto que no lo sea ni de algún ser, ni de la nada tampoco, entendiéndose aquí por ella la nada absoluta o pura, no el relativo no-ser que sin duda conviene a todo ser finito o relativo.)

Entre los conceptos de la muerte y la vida se da un término medio negativo o, para decirlo de otro modo, neutral respecto de la muerte y de la vida: un concepto de algo que no es ninguna de ellas: *v.gr.* la noción de todo cuerpo no viviente y que tampoco está muerto, porque nunca vivió, como es el caso de cualquier sustancia mineral. —Otros ejemplos: los colores, los olores, los sonidos, etc. (ninguno de los cuales es muerte ni es vida, ni tampoco viven ni están muertos). Y es igualmente otro caso toda imagen especular, no por ser una sustancia mineral el espejo, sino porque la imagen en él reflejada no es muerte ni es vida, ni algo muerto, ni algo viviente. —Muchos otros ejemplos cabe aducir, pero los consignados son bastantes para ilustrar la idea del término negativo entre la vida y la muerte.

(Por lo demás, la posibilidad de un término medio positivo entre la muerte y la vida consistiría en la posibilidad de algo que a la vez que fuese vida fuese muerte también: como quien dice, la posibilidad de

un imposible absoluto —no la de la idea correspondiente—, dada la incondicionada validez del *principium contradictionis,* cuya negación sería tan sólo aparente, porque ella misma sería la afirmación de ese mismo principio: de lo contrario, estaría manteniendo, paradójicamente, que ningún negar es afirmar, ni ningún afirmar es un negar: vale decir, que es válido el *principium contradictionis).*

b) La oposición privativa —la más cercana a la contradictoria— es la que entre sus polos, respectivamente la posesión y la privación de algo uno y lo mismo, tiene un término medio positivo, a saber, un sujeto apto para ambas, aunque no, claro está, para las dos a la vez. Pues bien, un sujeto apto para la posesión de la vida y para su privación lo es todo cuerpo viviente como apto o capaz para estar dotado de vida y para llegar a quedarse sin ella. Por tanto, la oposición entre la vida y la muerte es una oposición de carácter o signo privativo, ya que tanto el vivir como el morir son posibles —aunque no los dos a la vez— a todo cuerpo viviente.

Pero, además de un término medio positivo, la oposición privativa puede tener también un término medio negativo, tal como ocurre, pongamos por caso, en la oposición entre la facultad de ver y la ceguera, ya que cabe no ser ni la una ni la otra, sino algo ajeno a las dos, como lo son respecto de la vida y de la muerte las sustancias minerales, y los colores, los sonidos, los olores, etc., a los que debe añadirse, entre otros casos, la imagen especular, según quedó ya explicado en el apartado a) de este mismo § 2.

Contra la tesis del carácter privativo de la oposición entre la muerte y la vida cabe argumentar ba-

sándose en que el sujeto de la privación no deja de ser en virtud de ella, mientras que, en cambio, la muerte hace que su sujeto pierda el ser, si es verdad que el ser en los vivientes es vivir. Mas aunque desde luego en los vivientes el vivir es ser, ello no implica que el vivir sea todo el ser de los vivientes corpóreos. Cuando un cuerpo pierde la vida no se queda también sin su corporeidad. Continúa siendo cuerpo, aunque no el mismo, sino *otro,* o un conjunto de realidades materiales sin esencial unidad (sobre lo segundo habremos de volver). Mas entonces es claro que la muerte de un viviente corpóreo no se opone a su vida según una antilogia por completo idéntica a la que se da entre la privación y la posesión en cuanto tales, ya que el sujeto de la una y de la otra es numéricamente el mismo (no sólo el mismo de una manera específica, o bien de un modo genérico).

Por consiguiente, considerando todo lo hasta aquí dicho en este apartado b), pienso que entre la vida y la muerte se da una oposición no estricta o propiamente privativa, pero asimilable en cierto modo a ella, en virtud de lo cual me parece lícito llamarla, para darle algún nombre, una *cuasi* privativa oposición. (Tan desmesurado me resulta el identificarla por ejemplo a la oposición privativa, como el omitir, o el negar, que con ésta tiene mucho en común).

c) Que sus dos polos disten máximamente dentro de un mismo género es el primero de los requisitos de la oposición de contrariedad, y este requisito no se cumple en el modo según el cual las nociones de la muerte y de la vida se oponen entre sí. No se cumple, ante todo, porque no hay ningún género del que

esas dos nociones sean especies en razón de su contenido (no, por supuesto, en razón de que las dos son nociones). Cosa distinta es que la idea del cuerpo muerto y la del cuerpo viviente pertenezcan al mismo género: el de la noción de lo corpóreo, que en tanto que tal se encuentra en el contenido de aquéllas.

Ciertamente, se ha de admitir que por sus respectivos contenidos las ideas de la muerte y de la vida tienen en común el no ser la noción de ningún mineral; pero esta coincidencia negativa no subsume a esas dos ideas en la de un género únicamente a ellas aplicable. Y aunque cabe tomar como si fuese genérica la índole de todo cuanto no es un mineral, tampoco dentro de ese amplísimo género negativo distan entre sí máximamente las nociones de la muerte y de la vida. Es aún mayor la distancia entre el concepto de la potencia pasiva pura y el concepto del acto puro, o sea, de Dios.

Otro esencial requisito de la oposición por contrariedad es que sus polos sean entre sí incompatibles en un mismo sujeto. Indudablemente este requisito lo cumple la oposición de los contenidos en el caso de las ideas de la muerte y la vida porque el sujeto del morir y del vivir es el mismo en la más rigurosa de las acepciones: no sólo el mismo de una manera específica, sino también el mismo individualmente. Si la identidad del sujeto en cuestión no fuese más que específica, el morir y el vivir no serían en él incompatibles, como ciertamente no lo son la muerte de un individuo y la vida de otro. —Sin embargo, la oposición de los conceptos de la muerte y la vida no es de contrariedad, porque no basta que uno de los

requisitos de este modo de oposición se cumpla: es necesario que se cumplan todos, y ya vimos que falta el primero de ellos por no haber género alguno del que sean especies el contenido de la idea de la muerte y el de la idea de la vida.

Además, debe tenerse en cuenta que la oposición entre contrarios tiene la propiedad —no un requisito y parte de la esencia misma— de que son positivos sus dos polos, vale decir, que ninguno de ellos es negación, exclusión, del otro, lo cual evidentemente no es el caso en la oposición de los conceptos de la muerte y la vida, pues aunque ésta se opone a la muerte no consiste en negarla o eliminarla.

d) El primero de los caracteres esenciales de la oposición relativa, a saber, la dependencia real de uno de los extremos respecto del otro, no se encuentra en la oposición entre el contenido de la idea de la muerte y el de la idea de la vida. Comprobémoslo en cada una de las tres modalidades de la dependencia real.

La primera de esas tres modalidades es la dependencia real del efecto respecto de su causa intrínseca o de su causa extrínseca. Ninguno de los dos modos de la causa intrínseca es atribuible a la muerte en su relación con la vida, ni a la inversa, pues ninguna de ellas se comporta como la causa material, ni como la causa formal, de la otra. Entiendo aquí por «causa material» lo que en la tradición aristotélica se designa con ese nombre: aquello de lo que algo está hecho y en lo cual ese algo es. Por tanto, puedo decir que ni la muerte está verdaderamente hecha de la vida, ni es en ella, como tampoco la vida está verdaderamente hecha de la muerte ni en ella tiene ser en

modo alguno. Tal vez estas aclaraciones parezcan una solemne e inútil perogrullada. Sin embargo, no están realmente de sobra si tomamos en consideración las mutuas penetraciones que a la muerte y a la vida se atribuyen en algunas muestras de la literatura romántica, donde el oscuro poder de las emociones prevalece sobre la luz de la razón. Y otro tanto, e incluso más, puede decirse de las mutuas identificaciones de la muerte y la vida en el plano que es propio de la causa formal, aunque por supuesto, no se la nombre así en el lenguaje romántico. En la tradición aristotélica se llama causa formal a lo que se comporta como acto en los seres que tienen un componente pasivo, y así no cabe afirmar que la muerte es causa formal de la vida, ni que la vida es causa formal de la muerte.

Un segundo modo de dependencia real es el del efecto en relación a su causa eficiente. Ahora bien, ni la vida es causa eficiente de la muerte, ni la muerte es causa eficiente de la vida. Que un ser vivo pueda dar muerte a otro no quiere decir que la vida pueda ser productora de la muerte. La vida no es, en cuanto tal, un ser vivo (en Dios lo es, pero no simplemente por ser vida, sino por ser divina), y desde luego no es algo que tenga vida y no la sea.

Por otra parte, aunque es real también la dependencia del medio en relación a esa causa final o finalidad, es asimismo cierto que la muerte no es un medio para la vida, como tampoco es ésta un medio para la muerte: si lo fuera, habría que pensar que en Dios la vida es un medio para su propia extinción o que Dios tendría que morir para dar cumplimiento a la finalidad de su vivir, nada de lo cual es compati-

ble con la aseidad de Dios ni con la eternidad como atributo exclusivamente divino. (La aseidad y la eternidad son asignables *filosóficamente* a Dios, *i.e.* le son asignables sin basarlas en ningún dogma revelado.)

El tercer modo de la dependencia real es el propio de lo condicionado en tanto que referido a lo que le es condicionante. Y tampoco este modo conviene a la oposición conceptual de la muerte y la vida, pues en ningún caso es el morir algo condicionante del vivir, ni éste es en todos los casos un condicionante de aquél.

Hay un término medio negativo entre el concepto del vivir y el del morir, pero ello no basta para que sea relativa —o, lo que es igual, entre relativos— la oposición que atañe a esos dos conceptos. (Tal como ya antes se ha explicado, la oposición relativa presupone la dependencia real de uno de sus extremos respecto del otro.)

* * *

Al entender la muerte como cesación de la vida, no la pienso, en manera alguna, como extinción relativa o parcial, sino, por el contrario, absoluta o total. Por tanto, no doy el nombre de muerte a ninguna de las sucesivas extinciones de las varias etapas —salvo la última— de una y la misma vida. Cada una de esas etapas deja realmente de ser (no, por supuesto, de ser-una-etapa, sino de ser simplemente) para dar paso a otra, y en todas ellas el vivir se mantiene en el mismo sujeto mientras éste no llega propiamente a extinguirse de un modo definitivo en el ser que venía teniendo.

«En la experiencia concreta, dice M. F. Sciacca, vivir es un continuo morir»[22]. No puedo dejar de discrepar de tan brillante y paradójica afirmación. Su autor, de quien por muchos conceptos tengo una gran estima, no declara concretamente en qué consiste esa concreta experiencia, que él afirma, del vivir como un continuo morir. Desde luego, el autor del presente libro no recuerda haberla tenido alguna vez en calidad de verdadera percepción y no de objeto de abstracta elucubración. En resolución, me resulta una inadmisible desmesura considerar como un morir lo que tan sólo es el extinguirse de todas las etapas, menos la última, que una vida llega a tener.

En referencia al término «muerte», J. Ferrater Mora escribe que «por equívoco que parezca el término y por delgado que sea el hilo que lo vincula a las múltiples realidades que tan insuficientemente llamamos «mortales», nos es forzoso conservar el vocablo, porque sólo él expresa, con relativa exactitud, el común fondo mortal que hay en toda existencia en la medida en que es efectivamente existente»[23]. Ahora bien, una vez hechas estas explicaciones —llamémoslas así— habría que haber declarado en qué consiste ese «común fondo mortal» y por qué se da en toda existencia en la medida en que efectivamente es existencia y no por otra razón. Mas ninguna de esas dos declaraciones subsigue, ni de cerca ni de lejos, al pasaje citado. Por lo demás, fácilmente se nota que hay en él una gratuita

---

[22] *Muerte e inmortalidad,* (edit. Luis Miracle, Barcelona 1962), p. 11.

[23] *El sentido de la muerte* (edit. Suramericana, Buenos Aires 1947), p. 31.

y abusiva equiparación del significado metafísico del adjetivo «mortal» con lo nombrado por este mismo adjetivo en su más propia acepción (inconfundible con la del término «viviente» y con la de «existente»).

* * *

La idea de la muerte como total o absoluta extinción de la vida no se opone al dogma cristiano de la resurrección de los muertos que fueron hombres; y no se opone precisamente porque la total o absoluta extinción de la vida en un ser que la tiene y que la puede perder está supuesta en el concepto de la resurrección en cuanto tal. Lo que sigue teniendo algún vivir, por muy escaso o débil que éste sea, continúa en posesión de la índole de viviente y no cabe, por tanto, atribuirle la de resucitado. A ello debo añadir que al hacer esta observación no me apoyo en el contenido de mi fe de cristiano. Tal como ya anuncié en la «declaración de intenciones» con que este libro se inicia, toda la investigación en él expuesta es pura y simplemente filosófica. El hecho de que nada esté en ella disconforme con mi fe de cristiano es cosa bien diferente de que el objetivo de esta investigación sea demostrar la verdad de algún contenido propio de esa fe. Incluso cabe que una argumentación filosófica demuestre la posibilidad de algún contenido propio de esa fe, pero ciertamente no cabe que un razonamiento filosófico demuestre la posibilidad de la resurrección de lo que aún no ha muerto enteramente, es decir, de una manera absoluta, no relativa o parcial.

* * *

La muerte afecta a los vivientes corpóreos, a los dotados de cuerpo, tanto si en ellos hay[24] también algo incorpóreo, como si no lo hay . ¿Mas cómo se da la muerte en estos seres? La pregunta así formulada no es la que se responde al afirmar que la muerte consiste en la cesación de la vida. No se pretende explicar *qué es* el morir, sino *cómo,* de qué manera éste se da en los vivientes corpóreos haciéndoles dejar de ser vivientes.

La más clara y más breve entre las descripciones que conozco de la manera en que se da la muerte en los vivientes de índole corpórea es: «el cese de la función del organismo como un todo, sin esperanza de recuperación»[25]. En el mismo lugar y de inmediato, se añade que «ese cese del funcionamiento del organismo como un todo no supone el de cada una de las células, de los tejidos y de los órganos que lo componen». Así, pues, a la pregunta por cómo se da la muerte en el viviente de índole corpórea, la respuesta es que el modo según el cual este viviente muere consiste en la extinción de su peculiar unidad. A esa extinción podemos también llamarle *corrupción* en la más fuerte de las acepciones, aunque no en la más general, ya que aquí se aplica solamente a los seres corpóreos en los cuales hay vida. La pérdida de la vida en estos seres se da según el modo del cese por el que llega a extinguirse la unidad fun-

---

[24] Ese no haberlo no ha de entenderse como si se tratara de que en ningún viviente corpóreo se dé algo verdaderamente inmaterial. Sólo se trata de que para ser un viviente corpóreo no se necesario que algo verdaderamente inmaterial se encuentre en él.

[25] J. J. Vázquez García, en la *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid, 1973), pp. 395-396.

cional que entre sí mantenían en cada uno de ellos los respectivos órganos corpóreos.

§ 3. La noción de la inmortalidad

En su más inmediato aspecto el vocablo «inmortalidad» tiene un claro significado negativo. Su inicial componente, *in,* le da ese significado que es, así, el de la no-mortalidad, uno de los muy abundantes casos en el uso de esta partícula, aunque no en todos (según se comprueba en voces tales como inspeccionar, instruir, inaugurar, incardinar y otros por el estilo). Al hacer esta elemental observación no pretendo afirmar que lo nombrado con la voz «inmortalidad» sea negativo en sí mismo, con independencia de la manera de nombrarlo. Para tener derecho a esa afirmación, como también para tenerlo a recusarla, es necesario algo más que lo que se hace al tomar nota del aspecto inmediato del vocablo «inmortalidad». Ante todo, es menester ver si su opuesto, «mortalidad» tiene, o no, un significado negativo[26]. Ahora bien, la palabra «mortalidad» es el término abstracto correspondiente a la concreta voz «muerto», con la cual no se designa propiamente lo que no tiene vida (todo aquello en lo que la vida no se da), sino aquello que la ha perdido, lo que ya *no la tiene,* implicando así una negación frente a la cual lo inmortal,

---

[26] Aquí el uso de la voz «mortalidad» para significar el número proporcional de defunciones en población o en tiempo determinados no está tomado en consideración nada más que para excluirlo del presente contexto.

así como la inmortalidad, es una *negatio negationis:* en suma, una perfección, el valor positivo de la permanencia o conservación de la vida.

Como ya vimos en el § 2 de este mismo Capítulo, las ideas de la vida y de la muerte se contraponen la una a la otra según una oposición de carácter *cuasi* privativo. Otro tanto debe decirse de la oposición entre el concepto de la inmortalidad y el de la mortalidad. Ello se entiende en virtud de que el primero implica la noción de la vida, mientras que el segundo presupone la noción de la muerte. Y no se trata de una oposición privativa *stricto sensu,* porque para tener este carácter no es suficiente que uno de los extremos se comporte como una privación, sino que además se requiere que el sujeto de ambos extremos sea capaz de lo que le falta, de tal suerte, por tanto, que la carencia de ello no le sea eventual, sino, por el contrario, necesaria. Ninguna de estas condiciones se cumple en la oposición de los conceptos de la inmortalidad y la mortalidad. El sujeto de la mortalidad, lo mortal, no es naturalmente apto para la inmortalidad y, en consecuencia, no cabe que ésta le falte sólo eventualmente. O también: el sujeto de la inmortalidad, lo inmortal, no es apto para la mortalidad, de donde se sigue que la falta —llamémosla así— de ésta no le conviene de un modo eventual, sino, por el contrario, de una manera necesaria.

* * *

El *Diccionario de la Real Academia Española* presenta como significado de la voz «inmortalidad» el de «calidad de lo inmortal», declarando, a su vez,

el sentido de la palabra «inmortal» con la fórmula «no mortal, o que no puede morir». —En el mismo *Diccionario* se define «mortal» con la expresión «que ha de morir», consignándose luego otras acepciones, ciertamente no inusitadas, pero que no hacen al caso, y entre las cuales destaca la de «que ocasiona o puede ocasionar muerte, espiritual o corporal». En este sentido lo mortal no se opone a lo inmortal, dado que lo segundo no es lo que no ocasiona, o no puede ocasionar, muerte alguna.

La principal objeción que en este asunto debe dirigírsele al afamado *Diccionario* es doble:

1ª Al definir lo mortal como lo que ha de morir viene a asignarle tanta necesidad como la que de no-morir atañe a lo que es incapaz de muerte. ¿No es, por el contrario, lo mortal lo que tiene la posibilidad de morir, con o sin la necesidad respectiva, de una manera análoga, *v.gr.* a como lo frágil es lo que puede romperse sin que para ello sea necesario que se rompa?

2ª Definir lo inmortal como lo que no puede morir es pecar por exceso. Los minerales no pueden morir y, sin embargo, ningún mineral es inmortal, justamente en razón de que para morir es menester vivir, y ningún mineral vive. Ya en su momento observamos que la atribución de la muerte a la naturaleza inorgánica constituye una abusiva equiparación del sentido estricto y propio de la palabra «muerte» y el uso traslaticio o metafórico de esa misma palabra. (Si comenzamos a dejarnos llevar por equiparaciones de esa clase, terminaremos sumidos en la densa y profunda noche en la que todos los gatos son pardos.)

* * *

R. Goclenius (1547-1628) llega a distinguir hasta cuatro acepciones de la inmortalidad, según declara en el texto que transcribo a continuación: «La inmortalidad se toma de cuatro modos. 1. *Por la impotencia o, mejor, imposibilidad absoluta,* y por naturaleza, *de morir,* y así únicamente Dios tiene inmortalidad o más bien es la inmortalidad misma. 2. *Por la impotencia de morir, como un gratuito efecto* de la creación, según la inmortalidad conviene a los ángeles y al alma humana. 3. *Por la impotencia de morir, debida a la gracia de un don* o, equivalentemente, a la piedad divina: así los cuerpos de los beatos tendrán incorruptibilidad o inmortalidad. 4. Por la potencia de no morir, o negación del acto de morir, en razón de alguna hipótesis, aunque aquello a lo cual esta negación conviene sea en sí mortal»[27].

A la vista de esta clasificación de los sentidos de la inmortalidad, el lector puede reprocharme el haberla incluido aquí, puesto que dos de las cuatro acepciones que Glocenius registra contienen en su formulación algunos términos de la teología cristiana de la fe, siendo así que ya en el inicio mismo de esta obra manifesté mi propósito de limitarme en

---

[27] «Immortalitas quatuor modis sumitur. 1. *Pro impotentia, seu potius impossibilitate,* moriendi absoluta et natura, ita solus Deus immortalitatem habet, vel potius est ipsa immortalitas. 2. *Pro impotentia moriendi ex gratia* creationis, ita angelis et animae humanae convenit immortalitas. 3. *Pro impotentia moriendi ex gratia doni,* seu ex Dei pietate: sic corpora beatorum incorruptibilitatem, et immortalitatem habebunt. 4. Pro potentia non moriendi, seu negatione actus moriendi, ex aliqua hypothesi; licet id cui haec negatio convenit in se sit mortale», *Lexikon Philosophicum,* reedic. Georg Olms, Hildesheim 1964, p. 219 (la primera edición se hizo en Frankfurt 1613).

ella al desarrollo de una investigación exclusivamente filosófica. —Paso a dar la respuesta. En primer lugar, el uso de la palabra «creación» no se efectúa únicamente en la teología que presupone los llamados dogmas de fe. La noción de Dios como creador (en la acepción más rigurosa y estricta) se encuentra en razonamientos de índole pura y simplemente filosófica por cuanto en ellos no hay ninguna premisa que como tal se tome en calidad de dato revelado.

En segundo lugar, el significado del término «gracia» (que interviene en las acepciones 2 y 3) y el de la palabra «don» (que en la 3 aparece) pueden ser considerados y tratados desde un punto de vista filosófico, aunque sea más habitual el uso de esos vocablos en la teología de la fe. E incluso en el lenguaje más común se habla de gracias y dones a los que no se atribuye la condición de sobrenaturales, sin que por ello se niegue que los haya también de esa condición. Y la filosofía puede probar la posibilidad, no la existencia efectiva, de las gracias y dones sobrenaturales, ni más ni menos que como también puede probar la posibilidad, no la efectiva existencia, del contenido de los dogmas de fe. (Si así no fuera, no podría haber filósofos que creyesen dogmas revelados).

El hecho de que la primera de las cuatro acepciones que Glocenius registra sea la propia de la inmortalidad absoluta, la única natural *sensu strictissimo* por ser irrecepta, no hace dudoso el valor de la inmortalidad en las demás acepciones, de la misma manera en que el Ser Absoluto, por completo irrecepto, no hace dudoso el valor de los demás seres. Una inmortalidad recibida es una auténtica inmorta-

lidad. Aquello a lo cual conviene es ciertamente inmortal: de lo contrario, no habría recibido ninguna capacidad de no morir.

Respecto de la acepción 2 no he de hacer ninguna observación, salvo la de que la inmortalidad del ángel no es un asunto filosófico y que la inmortalidad del alma humana la examinaré cuando ya haya analizado la idea del hombre y el concepto del alma en general. Y acerca de la acepción 3 no tengo nada que decir aquí, pues se refiere a un asunto claramente extrafilosófico. —En cambio, la acepción 4 es de índole filosófica, aunque de ella me limitaré a decir lo indispensable para evitar que lo mantenido por Goclenius quede tergiversado y hasta llegue a resultar contradictorio. La inmortalidad en esta acepción conviene a algo mortal en el sentido de lo que en sí mismo, *i.e.* en razón de su propia esencia, es algo a lo que el morir no le es imposible y que, sin embargo, no muere *si no* se da alguna condición necesaria para que su vida se extinga. La expresión *ex hypothesi,* empleada en el texto de Goclenius, apunta precisamente a la suposición de que no se dé esa condición necesaria para que se acabe la vida de algo a lo que el morir no le es imposible por la esencia o naturaleza que le resulta propia.

En suma: la noción de la inmortalidad es el concepto de la imposibilidad de morir en cuanto dada, como irrecepta o como recibida, en un ser viviente y que tan sólo en Dios es incondicionada. Que esta imposibilidad de morir esté dada en un ser viviente es un requisito justificado por una doble razón: a) porque la inmortalidad presupone la vida en el sujeto al cual se la atribuye; b) porque ningún mineral es un

ser viviente. Y que la imposibilidad de morir es incondicionada sólo en Dios se debe, en resolución, a que únicamente en Dios es irrecepto —por tanto, incondicionado también— el ser y todo cuanto lo implique *(i.e.* todo lo que es real).

Capítulo II:
EL CONCEPTO DEL HOMBRE

§ 1. Consideraciones nominales

A la pregunta por el origen de la palabra *hombre* se responde unánimemente señalando el vocablo latino *homo,* cuyo significado coincide, incluso en lo concerniente a los diversos matices de su empleo, con el sentido del vocablo español según los usos que con mayor frecuencia se hacen de él, *i.e.* los que prescinden de la diferencia entre mujer y varón, aunque no de la índole de persona. —Así, pues, *homo* y *hombre* designan un cierto tipo de entidad personal susceptible de sexo, aunque no especifican si éste es masculino o femenino. Dicho de una manera negativa: con ninguno de estos dos términos se designan personas a las que no convenga sexo alguno. Lo cual induce a pensar que el vocablo latino *homo* y el español *hombre* tienen un cierto carácter material en su significado o —por decirlo otra vez con términos negativos— no significan ningún espíritu puro.

La etimología de *homo* no es segura. En calidad únicamente de probable, y por lo mismo con las

oportunas reservas, es usual mantener que *homo* viene de *humus,* término al que se asigna el sentido de tierra o suelo en su concreta acepción material, no en el abstracto sentido de lo que *in genere* se comporta como un cierto apoyo o una base, implicando o sin implicar materia alguna. —Y la razón alegada a favor de esta declaración etimológica es la patente afinidad de *humanus* y *humus,* a lo que viene a añadirse, aunque no siempre se haga mención de ella, la manifiesta conexión de *humanus* y *homo,* de tal manera que aquél supone éste y de él se deriva.

* * *

El vocablo *homo sapiens* no pertenece al latín de la Antigüedad, ni al de la Edad Media, ni tampoco al de los inicios de los tiempos que se califican de modernos. Lo acuñó Linneo para designar la especie humana[28]. No me parece acertado. ¿Hay tal vez alguien que sea *homo* pero no, en cambio, *sapiens,* en la acepción linneana, es decir, capaz de conocer las cosas, de ser consciente de sí mismo, encontrándose también en posesión de una voluntad refleja? Mas si en ese sentido es *sapiens* todo *homo,* entonces la expresión *homo sapiens* es tan inútil y supervacánea como las fórmulas «triángulo que es polígono», «virtud que es hábito», etc. Y lo mismo se ha de observar respecto de la expresión *homo faber* si se acepta la explicación de Franklin según la cual el hombre es un animal que fabrica herramientas o instrumentos

[28] *Systema naturae* (1758), I, 7.

(a tool making animal). Muy distinto es el caso de otras expresiones como *homo ludens, homo oeconomicus,* en las que no se trata de indicar un denominador común a todos los hombres, sino modos o tipos del ser humano respectivamente caracterizados por una cierta inclinación o cualidad predominante.

* * *

Además del ya citado calificativo «humano», son vocablos afines —no sinónimos— de la palabra «hombre» los términos *humanidad* y *humanitario.* Con el primero de estos dos términos se designa la totalidad de los hombres, el conjunto al que todo ser humano pertenece por su índole humana, o bien esta misma índole. En el sentido de la totalidad de los hombres se comporta como un sustantivo concreto y es la denominación de un colectivo. Por el contrario, tomado como expresivo de la índole humana funciona según el modo de un sustantivo abstracto, análogamente a como el vocablo «triangularidad» es la denominación abstracta de lo que todos los triángulos tienen en común. (Hay también otras acepciones del término «humanidad» que aquí no son relevantes, como las de «propensión a las tentaciones carnales», «flaqueza propia del hombre», «mansedumbre» y «corpulencia» o «gordura»).

Humanitario significa principalmente inclinado o propenso al bien de los demás hombres, no al de otros seres vivientes, por lo cual la acepción de esta misma palabra en el sentido de «compasivo» o «benéfico» resulta excesivamente dilatada, puesto que cabe sentir compasión del sufrimiento de un animal

no humano y procurar el bien de ese animal, sin que este comportamiento pueda calificarse propiamente de humanitario.

Humanismo es una palabra que no en todos los casos designa el enaltecimiento del hombre en tanto que hombre o, al menos, una valoración positiva, aunque moderada, del modo humano de ser. —Que no siempre se da ese significado a la palabra «humanismo» es cosa que se comprueba al reparar en el bien conocido hecho de que este mismo vocablo se usa para designar el cultivo de las llamadas letras humanas, especialmente la literatura griega y latina de la Antigüedad clásica. —En este uso la relación con el concepto del hombre no es directa, sino indirecta o mediata.

* * *

De la voz griega ἄνθρωπος derivan algunos términos españoles, donde se encuentra incluido como el primero, o como el segundo, de sus componentes. Así acontece, *v.gr.* en «antropología» y «antropofagia», o bien en «filántropo» y «misántropo».

En un prestigioso *Diccionario Etimológico* encuentro los datos siguientes: «ἄνθρωπος, masculino y a veces femenino, «hombre», «ser humano», en el sentido del lat. *homo.* (Desde Homero, durante toda la historia del griego hasta nuestros días (...). Se opone inicialmente a θεός, y se emplea sobre todo en plural por Homero; designa al hombre como especie (...). Etimología ignorada. Frisk enumera abundantes etimologías. Ver también Seller (...), quien subraya que la etimología debiera partir de la

función de la palabra, que consiste en oponer la clase de los humanos a la de los dioses»[29].

Dado el claro antropomorfismo de la concepción de los dioses en la mitología griega, resulta algo extraña la contraposición de los hombres (ἄνθρωποι) a unos dioses (θεῖοι) que con ellos comparten, incluso aumentados, unos defectos y unas pasiones radicalmente incompatibles con la excelencia propia de la divinidad en cuanto tal. ¿Serían semejantes dioses algo más que hombres inmortales, pero tan hombres como los que se mueren?

(Además de ser ignorada la etimología de ἄνθρωπος, no se sabe tampoco la de θεός. En ambos casos hay únicamente conjeturas, y no se ve por qué mantiene Seller que la función de la palabra ἄνθρωπος es oponer la clase de los hombres a la de los dioses).

* * *

La inexistencia de términos sinónimos de la palabra «hombre» se hace patente en el caso del lenguaje vulgar, y tampoco resulta desmentida por el empleo de algunos vocablos cultos, tales como «microcos-

---

[29] «ἄνθρωπος θεός: m. et parfois f, 'homme, être humain', au sens de lat. *homo* (depuis Homère, durant toute l'histoire du grec jusqu'à nos jours)... S'oppose d'abord à θεός et s'emploie surtout au pluriel chez Hom., designe l'homme comme espèce (...) Et.: ignorée. Nombreuses étymologies que l'on trouvera enumérées chez Frisk. Voir aussi Seller (...), qui souligne que l'étymologie devrait partir de la fonction du mot, qui est d'opposer la classe des humaines à celle des dieux», cf. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* (ya citado en el § 1 del Capítulo I), pp. 90-91.

mos» y «pitecántropo». El primero de estos dos términos designa, según ciertos filósofos, «el hombre considerado como reflejo y resumen del universo» (*Diccionario de la Real Academia Española*). Ahora bien, fácilmente se entiende que decir, por ejemplo, que todo hombre es mortal no es decir que todos los reflejos y resúmenes del universo son mortales. Y por lo que atañe al término «pitecántropo» baste observar que con él se designa un «supuesto tipo humano representado por restos fósiles y que algunos han considerado como intermedio entre el hombre y el mono» (también según el mismo Diccionario). Aun pasando por alto esa situación intermedia que algunos le atribuyen, no cabe considerar lo que sería «un determinado tipo de hombre» como si fuese el hombre en general.

Por otra parte es bien cierto que en el lenguaje vulgar se usa frecuentemente la palabra *individuo,* tomándola como sinónimo de *hombre.* Pero *individuo* es exactamente lo mismo que *indiviso,* algo que entre sus notas no incluye la condición propia del hombre, aunque en su extensión conceptual o ámbito de aplicabilidad lo contiene como uno de sus casos, no como el único. Y otro tanto acontece con la palabra *persona,* en cuya extensión conceptual entran todos los hombres, pero también Dios y los ángeles. (Que haya quienes no admiten la existencia de Dios ni de ningún ángel no quiere decir que al excluirlos no los piensen como personas. Lo que excluyen es que sean efectivas, reales, calificándolas de ficticias o ilusorias).

§ 2. Definición esencial metafísica

Lo que por *hombre* entiendo al referirme a él con independencia de sus clases y tipos es lo expresado en la definición esencial metafísica tradicionalmente presentada con la fórmula *animal racional.* Como todos los contenidos de nociones universales, el de la idea del hombre se obtiene por abstracción, no por comparación de ciertos datos sensibles con otros tan sensibles como ellos. En anterior ocasión me he ocupado de la imposibilidad de obtener algo inteligible y común a varios seres, si nos limitamos a comparar datos que nuestros sentidos nos presentan: «Por ejemplo, supongamos que queremos conocer qué es lo que tienen en común los hombres, ya que eso sería la índole universal de todos los individuos humanos. Para alcanzar esta índole, bastaría comparar hombres entre sí. El resultado de esta comparación sería, precisamente, lo común a los hombres, su índole universal, aquello en lo que coinciden. ¿Para qué más complicaciones? Pero es el caso que, aunque parece muy sencillo, este sistema es totalmente ilusorio. No tenemos la posibilidad de comparar a todos los hombres entre sí; y aun cuando fuese muy abundante el repertorio de los efectivamente comparados, ¿cómo sabríamos que los individuos en él contenidos son hombres y no otra cosa? Ahora bien, si no lo sabemos, puede muy bien suceder que no entre en ese repertorio ningún individuo humano, y entonces no captaremos lo común a estos individuos y únicamente a ellos; y también puede ocurrir que en el repertorio establecido entren hombres y gatos, en cuyo caso el resultado de la comparación puede muy

bien ser el «gatuperio» de una mezcla de caracteres de lo felino y lo humano»[30].

De la esencial diferencia entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo tratarán algunas de las más relevantes consideraciones que habrán de llevarse a cabo en la Segunda Parte de este libro, concretamente al argumentar la tesis de la inmortalidad del alma humana. Aquí no es necesario ir más allá de los tres puntos siguientes.

a) Tenemos un conocimiento sensorial de la palabra «hombre», pero ninguna captación sensitiva del significado de esta voz;
b) es, en cambio, indudable, que estamos en posesión de una cierta idea del ser humano, sin la cual no sería posible referirnos a él, ni siquiera para decir que hay varios tipos o clases de este modo de ser;
c) aunque ninguna de nuestras ideas es innata, es innato en nosotros el poder de adquirirlas, combinarlas y someterlas a análisis hasta alcanzar un límite, contando con los datos sensoriales, donde se encuentra el punto de partida de todo nuestro haber cognoscitivo.

En los puntos a) y b) se expresan hechos que en cuanto tales son incontrovertibles y bien fáciles de entender, ya que nadie confunde las palabras (ni aun las más onomatopéyicas) con sus significados, ni capta sensorialmente objeto alguno que se mani-

---

30 *Léxico Filosófico* (Segunda Edición, Rialp, Madrid 2002), pp. 257-258.

fieste desprovisto de su concreta e irreductible singularidad. Y en el punto c) queda afirmada una innata potencia de abstracción, gracias a la cual llega a ser captado mentalmente algo que los sentidos no aprehenden, por más que los datos de ellos sean efectivamente indispensables en calidad de punto de partida. (Si nuestras ideas fuesen innatas, ningún ciego de nacimiento carecería de la idea del color, ni podría haber ningún sordo a quien le faltase la noción del sonido).

* * *

La fórmula «animal racional» expresa la definición esencial metafísica del hombre porque el primero de sus componentes designa el género próximo del ser humano, mientras que su segundo componente nombra la diferencia que de un modo específico distingue al ser humano de todos los demás seres de su mismo género próximo.

Para el lector desconocedor de la lógica de inspiración aristotélica[31] me parece oportuno dejar declarado aquí el sentido de las expresiones «esencia metafísica» y «esencia física». Se da el nombre de esencia metafísica a la que primordial o radicalmente es constitutiva y distintiva de aquello de que se trate, mientras que se llama esencia física al con-

---

[31] Hoy por hoy abunda y, lo que es peor, crece el número de cultivadores y consumidores de la lógica denominada simbólica o matemática que desconocen la tradicional lógica de cuño aristotélico y que incluso llegan a imaginarse que estas dos lógicas son incompatibles entre sí.

junto de todas las propiedades, tanto las primordiales como las derivadas o secundarias, que pertenecen a aquello cuya peculiaridad se trata de declarar.

Ninguna esencia, ni metafísica ni física, es su definición. Por eso cabe que, aunque todos los seres tienen su respectiva esencia metafísica, no todos sean susceptibles de una definición que la declare o explique. En la lógica clásica se preceptúa que la definición esencial metafísica se lleve a cabo señalando el género próximo de lo que se pretende definir y la diferencia específica por la que aquello que se trata de definir se distingue de todo lo que con ello comparte ese mismo género próximo. En consecuencia, no puede haber una definición esencial metafísica de Dios, por cuanto el Supremo Ser no se inscribe en género alguno[32] y tampoco es posible la definición esencial metafísica para los géneros supremos del ente real finito —las categorías de Aristóteles— precisamente porque son géneros supremos, es decir, de tal índole que por encima de ellos no hay ningún otro género (ni próximo ni remoto).

El nombre de animal designa el género próximo del hombre porque significa aquello en lo que éste coincide esencial y primordialmente con otros seres. No sería lícito poner en la definición esencial metafísica del ser humano una expresión como, por ejemplo, «vertebrado», pues no designa algo *esencialmente relevante* en el hombre, según lo prueba la posibilidad de entender correctamente el ser humano

---

[32] El contenido de la idea del ente es atribuible a Dios, pero ese contenido no es el propio de una idea de índole genérica, según demuestra Aristóteles, *Metaph.,* 998 b 22-28.

sin que su condición de vertebrado sea objeto de intelección. —Por el contrario, la índole de animal ha de tomarse en consideración para disponer de una correcta idea del hombre. El ser humano no se concibe realmente a sí mismo como algo que tiene, pero que no es, un cuerpo apto para el conocimiento sensorial. En primer lugar, no tiene el hombre un cuerpo tal como tiene, pongo por caso, la ropa con que se viste o unas gafas que lleve puestas. En segundo lugar, los dolores físicos, y los placeres físicos también, que el hombre siente, implican una conciencia —no exhaustiva, pero sí, en cambio, efectiva— de nuestra propia índole corpórea. En tercer lugar, no confundimos esta corporeidad con la de los cuerpos que carecen de conocimiento sensorial de ellos mismos y de los demás cuerpos. Y, por último, la tesis según la cual lo que llamo mi cuerpo es el cuerpo que me es más próximo no puede ser admitida, porque la proximidad, lo mismo que su contrario, atañe a un cuerpo en relación a otro u otros, no en relación a algo exento de toda corporeidad.

* * *

En referencia a ciertos usos terminológicos habituales en algunos «personalistas» he escrito: «(...) figura en las costumbres terminológicas de algunos personalistas la distinción del *qué* y del *quién,* de tal manera que si se trata de personas, y del hombre, por supuesto, entre ellas, no se ha de preguntar qué es, sino quién es. —Se olvida que para poder justificar que toda persona es un quién, es menester saber *qué* es eso de ser-persona, y que para poder dar cuenta

de que toda persona es *alguien* es necesario saber que toda persona es algo. (El abuso de algunos de estos giros lingüísticos hace que quien lo comete quede expuesto a lo que le ocurrió a un profesor personalista al iniciar un día su lección con la pregunta *"¿quién es el hombre?"*. Un alumno, sin poder reprimirse, le preguntó a su vez *"¿qué* hombre es ése por el que Vd. pregunta?"»[33].

Viene todo esto a cuento de que si cabe preguntar qué es, pero no quién es un animal, entonces no puede ser un animal el hombre, contra lo que se dice en su esencial definición metafísica. —Por otro lado, es usual en algunos filósofos (y teólogos *sensu stricto,* al menos en la intención) el declarar la esencia propia del hombre valiéndose de expresiones en las que no aparece de una manera explícita y en el comienzo de la definición la palabra «animal». Frente a ellos dice Martin Rhonheimer, refiriéndose al hombre: «No es ni «espíritu en el mundo» (K. Rahner) ni «razón en la naturaleza» (W. Korff). El hombre no *tiene* cuerpo, instintos, sensibilidad, sino que *es* todas esas cosas. No pertenece al género de los espíritus, sino al género de los *animalia:* es un ser vivo (un mamífero) dotado de razón, *animal rationale*»[34].

* * *

«(...) definir al hombre diciendo que es un animal inteligente, racional, un animal que sabe, *homo sa-*

---

[33] *La lógica de los conceptos metafísicos,* t. II (ed. cit.), p. 272.
[34] *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica* (Ed. Rialp, Madrid 2000), p. 196.

piens, es —afirma Ortega— sobremanera expuesto, porque a poco rigor que usemos al emplear estas palabras, si nos preguntamos «¿es el hombre, aun el genio mayor que haya existido, de verdad y en toda la exigida plenitud del vocablo, inteligente, de verdad entiende con plenitud de entendimiento, de verdad sabe algo con inconmovible e integral saber?», pronto advertiremos que es cosa sobremanera dudosa y problemática»[35].

Enteramente acertada es la réplica del prof. J. J. Escandell: «Pero ¿acaso la racionalidad que se atribuye al hombre en la definición significa precisamente «entender con plenitud de entendimiento» o «saber algo con inconmovible o integral saber»? (...) Es por completo falso que así sea (...). Al fin y al cabo, saber algo con «movible y parcial saber» no deja de ser un saber auténtico que supone, sin duda, verdadera y genuina racionalidad en quien lo tuviere. Todo esto es tan obvio, tan accesible al entendimiento más humilde, que el tener que notárselo a Ortega causa no poca incomodidad»[36].

También se podría añadir que no es cosa problemática y dudosa —así Ortega la califica— que el hombre entienda con plenitud de entendimiento y que sepa algo con inconmovible e integral saber. No es cosa problemática y dudosa, sino por completo falsa, mas no porque el hombre entienda con plenitud de entendimiento y sepa algo con inconmovible

---

[35] *En torno a Galileo*, en *Obras completas,* t. 5, p. 22.

[36] Vid. *Acerca de la definición del hombre como animal racional. Réplica a algunas objeciones,* en Actas del Congreso Internacional de la S.I.T.A., t. II (Cajasur, Córdoba, 1999), p. 1042.

saber, sino porque no conoce de ese modo ninguna realidad, ni siquiera la suya propia. La capacidad intelectiva humana no es la del Ser Absoluto, *i.e.* no es la de Dios.

* * *

Otro reparo a la definición del hombre como animal racional es el expresado por R. Frondizi en los siguientes términos: «¿Qué es el hombre? La pregunta es sencilla y parece dirigirse a lo esencial. Pero ahí radica justamente la primera dificultad: suponer que el hombre tiene una esencia, un «qué», una naturaleza invariable. Esta pregunta originó una gran variedad de respuestas. La tradicional tiene su origen en Grecia y, más concretamente en Aristóteles: el hombre es un animal racional. Tal definición por género próximo y diferencia específica es inobjetable desde el punto de vista lógico. La duda es si responde a la realidad, si el hombre tiene una esencia definible de ese modo»[37].

También a esta objeción da una buena réplica el Prof. J. J. Escandell: «(…) la duda de Frondizi es simultánea (…) con la afirmación de que aquella clásica definición es «inobjetable» desde el punto de vista lógico. De modo, pues, que el profesor argentino admite en general la posibilidad (…) de fórmulas definitorias *lógicamente* válidas, pero falsas *en realidad.* Mas esta tesis presenta un grave problema. Porque, supuesto que se acepte la validez lógica de

---

[37] Cf. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (F.C.E., México 1977), p. 124.

la definición del hombre como animal racional, y supuesta también la falta de alcance real de la fórmula *animal racional* como definición del hombre, habrá que pensar, por tajante necesidad, lo siguiente: que si un X es realmente un hombre, tal X es sólo lógicamente un animal racional, pero no lo es en realidad. Sobre la base de los mencionados supuestos, la afirmación verdadera de que «X es un hombre» no implica la verdad (real, no «meramente lógica») de la afirmación «X es un animal racional». Pero ¿tiene acaso sentido decir de algo que es *una cierta cosa,* pero que *no es* lo que su propia definición, por lógica que ésta sea, contiene? Es absurdo, sin duda de ninguna clase, que algo pueda ser humano sin ser animal racional, si «animal racional» es la adecuada definición del hombre»[38].

§ 3. DEFINICIÓN ESENCIAL FÍSICA

Comencemos por una aclaración que tal vez pudiéramos ahorrarnos y que, no obstante, conviene llevar a cabo de una manera explícita con la finalidad de prevenir algún posible equívoco. Sólo se trata de dejar sentado que así como ninguna esencia me-

---

[38] *Ibidem,* p. 1039. —Para otras definiciones que también pretenden decir lo que radicalmente es el ser humano y que no coinciden con la que atribuye a este ser la esencia metafísica expresada con la fórmula «animal racional» pueden asimismo consultarse las observaciones de Escandell bajo el título *Valor y alcance de la definición del hombre como animal racional,* en «Intus legere. Anuario de Filosofía, Historia y Arte», Universidad Adolfo Ibáñez, 1999, nº 2, pp 209-222.

tafísica es la definición que la declara, tampoco la esencia física consiste en la definición correspondiente. Lo que en la lógica clásica se llama «definición esencial física» no es, en manera alguna, el conjunto de todas las propiedades del ser que en cada ocasión se trata de definir, sino la frase mediante la cual se expresan las partes esenciales de ese ser que entre sí son realmente diferentes. De este modo, la definición esencial física del hombre es la que se expresa con la fórmula «sustancia que se compone de un cuerpo físico orgánico y un principio vivificante de índole racional».

Sobre esta base podemos entonces pensar que si concebimos el alma humana como un principio racional unido al cuerpo humano y realmente distinto de él, debe hacerse la definición esencial física del hombre mediante la fórmula «sustancia integrada por un cuerpo natural orgánico y un alma racional». Pero es el caso que aquí no hemos entrado todavía en el esclarecimiento de la idea de lo que es en general el alma, ni tampoco en el del concepto de lo que es el alma propia del hombre. En consecuencia, no me pueden ser lícitos por el momento ni el proponer, ni el justificar, una definición esencial física del hombre en la que el concepto del alma humana esté presente.

Bien es verdad, por otra parte, que aquí tampoco se ha llevado a cabo ningún esclarecimiento de la noción de animal, ni la de que con la palabra «racional» se expresa. Aquí no se ha efectuado ese doble esclarecimiento por tratarse de dos nociones comúnmente bien conocidas incluso por quienes no están familiarizados con la terminología filosófica. Quienes se encuentran en esa situación entienden por ani-

mal —a diferencia del mineral y de la planta— un ser dotado de conocimiento sensitivo, y califican de racional —distinguiéndolo bien de irracional— a lo que tiene la capacidad de pensar o, equivalentemente, de entender. (Con esto no pretendo sostener que cualquier hombre sin conocimiento de la terminología filosófica esté de acuerdo con la definición del ser humano como animal racional. Lo que quiero decir es que no hace falta conocer la terminología filosófica para poder comprender esa definición, aunque por supuesto es indispensable un cierto grado de desarrollo de la capacidad intelectiva, el cual, indudablemente, no está dado en los primeros años de la vida humana ni tampoco es posible en quienes padecen graves perturbaciones, congénitas o adquiridas, de su capacidad de intelección.)

* * *

El primero de los conceptos expresados por la definición esencial física del hombre, a saber, la noción de sustancia, es la idea de algo no determinativo de un sujeto que, en cuanto tal, le sirve de soporte. A ello se añade en el caso de las sustancias creadas, y consiguientemente en el del hombre, la nota de ser sujeto de inhesión de todas las determinaciones, necesarias o eventuales, que en calidad de accidentes le conciernen, bien entendido que entre esas determinaciones no se halla la de constar de un cuerpo físico orgánico y de un cierto principio vivificante de índole racional.

La expresión «cuerpo físico» se ha de tomar aquí, ante todo, en el sentido del cuerpo natural (φύσις =

natura), en tanto que contrapuesto, por un lado, al cuerpo artificial y, por otro lado, al cuerpo matemático. Los cuerpos artificiales son también, a su modo y manera, cuerpos orgánicos (compuestos de partes diversas que funcionan como instrumentos), pero difieren de los naturales por su condición de máquinas, es decir, por su carencia de unidad *per se,* ya que sólo son meros agregados, y porque no tienen vida (= capacidad de acción inmanente)[39]. Y, a su vez, el cuerpo físico o natural se distingue del cuerpo matemático por ser éste un objeto irreal según el modo en que la matemática lo entiende (o sea, prescindido, *abstraído,* de todas las determinaciones que no son las consideradas y atendidas en el peculiar saber del matemático).

Con la fórmula «principio vivificante de índole racional» se designa lo que intrínsecamente hace que ciertos cuerpos físicos orgánicos tengan vida de hombre, *i.e.* no sólo la que poseen los animales no humanos (los capaces de conocimiento sensitivo, pero no de sobrepasar este modo de conocer), sino también la vida en que consiste el entender o pensar (según antes quedó advertido). Mas el principio vivificante, de índole racional, por el que ciertos cuerpos físicos orgánicos tienen vida de hombres, no es uno sólo para todos ellos, sino respectivamente uno para cada uno de los cuerpos humanos con que en cada caso compone una concreta sustancia.

---

[39] Véase el § 1 del Capítulo I.

§ 4. Definiciones descriptivas

Con el nombre de definición descriptiva se designa la que, sin manifestar la esencia de su objeto, es, sin embargo, convertible con él. Se trata, así, de la definición mediante un *propio* (ἴδιον) en la acepción de Aristóteles[40] y también en la de Porfirio según el sentido riguroso o más fuerte[41].

Suele ponerse el ejemplo de la definición del hombre mediante la fórmula «animal capaz de reír» *(animal risibile).* El ejemplo es correcto por dos razones: a) porque, si bien el término «animal» está presente en la definición esencial metafísica del hombre, no manifiesta esta esencia, sino sólo una parte de ella; b) porque todos los hombres son capaces de reír, a la vez que sólo son capaces de reír los hombres. La risa, efectivamente, es un hecho corpóreo, que presupone o implica la racionalidad en la acepción de la capacidad intelectiva. En ocasiones la dimensión somática es escasa (tal como sucede en la sonrisa), pero escasa no es lo mismo que nula. Incluso lo que se llama el «reírse por dentro» (sin ninguna visible manifestación externa) no deja de acontecer con alguna interna actividad nerviosa más o menos parcialmente controlada (el control de esta interna actividad nerviosa pertenece a la voluntad, que es un poder cuyo ejercicio presupone —a diferencia del mero apetito sensitivo— la intervención de la potencia de entender).

---

40 *Top.* I, 5, 102 a 18.

41 *Isagogé,* Introd., trad., notas y bibliografía de Juan José García Norro y Rogelio Rovira (Madrid, Anthropos 2003), p. 37.

También es un ejemplo de definición descriptiva la que se expresa mediante la fórmula «animal capaz de llorar». Este ejemplo es tan válido como inusitado. Lo segundo puede comprobarse en cualquier tratado de lógica clásica. Y lo primero se pone de manifiesto al advertir que el llanto es algo corpóreo (no puede no serlo el derramar lágrimas, abundantes o escasas) y, a la vez, presupositivamente racional, como quiera que implica la intelección de aquello que lo motiva. Y asimismo el «llorar por dentro», sin manifestación visible alguna, conlleva una actividad de carácter nervioso juntamente con una cierta intelección. Sin ningún modo de actividad nerviosa no habría un llorar efectivo, sino sólo un apenarse o condolerse, si tal cosa fuera posible sin ninguna repercusión de carácter somático y concretamente en los nervios.

* * *

«Animal libre» (en la acepción de dotado de libertad de arbitrio) es otra definición descriptiva del ser humano. Todo hombre es un animal dotado naturalmente de libertad de arbitrio (aunque alguna perturbación haga *de facto* imposible el llegar a ejercerla por impedir el uso de la razón) y ningún animal naturalmente dotado de libre arbitrio es un ser de índole no humana. Ello no obstante, esta definición no declara la esencia metafísica, ni tampoco la esencia física, del hombre, por lo cual es tan sólo una definición descriptiva, aunque bien calificable de propiamente dicha en virtud de la equivalencia que el concepto «animal dotado de libre arbitrio» tiene con el concepto «hombre».

«Sin disminuir en nada la validez de la definición clásica del hombre como animal racional, hoy sentimos como más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como *animal liberum*»[42]. —Acerca de esta apreciación tengo escrito en otro libro el comentario que seguidamente reproduzco: «El hecho —puro y simple hecho— de que la caracterización del hombre como *animal liberum* nos resulte (a quienes efectivamente les resulte así) «más expresiva» de la peculiar perfección humana, no demuestra que esa caracterización sea lógicamente más correcta que la definición clásica del hombre como animal racional. A veces una definición descriptiva (...) puede sustituir ventajosamente a una definición esencial metafísica, pero ello se deberá en todas las ocasiones a simples motivos subjetivos o —equivalentemente— psicológicos, no a razones auténticamente lógicas y objetivas (...). L. Clavell no sostiene (se lo impide su bien probado sentido del rigor filosófico) que el definir al hombre como animal libre sea lógicamente más perfecto que el definirlo como animal racional. Porque no dice Clavell que la fórmula *animal liberum* es más expresiva de la peculiar perfección humana, sino que hoy la sentimos como más expresiva de esa peculiar perfección. Lo cual, en el mejor de los casos, reflejaría una opi-

---

[42] «Senza togliere nulla validità della definizione classica dell'uomo animale razionale, oggi sentiamo come più espressiva della peculiare perfezione umana la sua concezione come *animal liberum*», cf. L. Clavell, «La formulazione della libertà nell'atto di essere dell'anima», en A. Lobato (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommasso d'Aquino* (Massimo, Milano 1987), p. 235.

nión mayoritaria en un cierto tiempo y que podría llegar a ser minoritaria, o tal vez la opinión de nadie, en un tiempo ulterior, sin que nada de todo ello tenga algo que ver con la escala del valor lógico de las definiciones»[43].

* * *

Se me ocurre, aunque en ello no pongo ningún énfasis especial, que «animal capaz de aprender a escribir» o «animal capaz de aprender a leer» son asimismo ejemplos de definición descriptiva, propiamente dicha, del ser humano, pero no por la nota del aprender (también aprenden, en una ancha acepción del término, los animales no humanos), sino porque tanto el escribir como el leer presuponen una actividad del cuerpo y un efectivo entender o pensar. (Ciertamente, tanto la capacidad de aprender a escribir como la de aprender a leer pueden quedar perturbadas o totalmente impedidas en sus correspondientes ejercicios, ni más ni menos que la capacidad de reír o la de llorar. —En cambio, ninguna de todas estas capacidades puede ser perturbada o enteramente impedida, por lo que se refiere a su ejercicio, en los animales no humanos, como quiera que éstos carecen de tales capacidades o aptitudes.)

E igualmente son definiciones descriptivas, propiamente dichas, del hombre, las expresadas en fórmulas tales como «animal capaz de jugar a la lotería» o «animal naturalmente dotado de aptitud, en

[43] Vid. *El valor de la libertad* (Rialp, Madrid 1995), pp. 45-47.

principio, para enviar correos electrónicos», u otras por el estilo, siempre con las salvedades señaladas para los ejemplos antes mencionados.

* * *

La descripción del hombre como «animal bípedo e implume» es el ejemplo habitualmente alegado para ilustrar el modo de definir que se realiza por conjunción o agregación de accidentes *(per congeriem accidentium).* Es indudablemente una definición descriptiva, pero menos perfecta que las antes mencionadas, pues las notas de bípedo e implume, aunque de hecho convienen a todo animal que es hombre, no exigen de una manera necesaria que sean humanos los animales que las tienen. Ni inmediata ni mediatamente sería contradictorio que un animal bípedo e implume careciese de la aptitud de pensar o entender, ni que un animal dotado de esta aptitud no fuese implume ni bípedo. —Mas con estas observaciones no pretendo negarle todo valor a esa definición *per congeriem accidentium,* ni a ninguna otra de su estilo. Sólo quiero hacer ver que tales definiciones son menos valiosas que las que definen al hombre incluyendo en su descripción alguna característica no meramente somática.

§ 5. Las definiciones extrínsecas

Las definiciones esenciales (metafísica y física) del hombre son expresivas de algo intrínseco a éste, y otro tanto conviene a sus definiciones descripti-

vas, sin excluir la que se lleva a cabo por conjunción de accidentes. La diferencia entre las esenciales y las descriptivas consiste en que las esenciales manifiestan algo íntimo, no sólo intrínseco al hombre, mientras que las descriptivas definen al ser humano por algo que no le es íntimo (esencial *sensu stricto),* sino intrínseco solamente. —Ahora bien, frente a las definiciones intrínsecas del hombre (o de cualquier otro ente susceptible de ellas) la lógica clásica admite otro tipo de definiciones, las de carácter extrínseco, en concreto las que se llevan a cabo declarando la causa eficiente o la causa final (o ambas a la vez) de lo que se pretende definir. Los ejemplos más habituales son la definición del reloj como máquina construida por el hombre para indicar las horas y la definición del alma humana como sustancia incompleta creada por Dios y destinada a la felicidad.

Aquí, no habiendo todavía dilucidado el concepto del alma en general ni el del alma del hombre, no podemos analizar la definición del alma humana, una definición que es, por cierto, una declaración en la que intervienen nada menos que cuatro ideas (sustancia incompleta, creación, Dios y felicidad) que exigen, para poder ser bien entendidas, no pocas nociones implicadas o presupuestas por ellas.

En un caso bien diferente se encuentran otras definiciones extrínsecas, según puede comprobarse, por ejemplo, en la definición del reloj como máquina usada para indicar las horas, o en la definición del pantano como lago construido por el hombre. Pero entre los ejemplos ofrecidos por los representantes de la lógica clásica no encuentro ninguna definición

extrínseca del ser humano (salvo las pertinentes a la teología de la fe o inferibles de esta teología).

No cabe considerar como extrínseca la definición que algunos llaman *per additamentum:* aquella en la que una cosa se explica —dice J. J. Urráburu— por su modo de relacionarse o habérselas con algo externo a la esencia de ella[44]. —Lo exterior a la esencia de la cosa así definida no puede, evidentemente, ser esencial a ella, pero la relación a ese algo externo puede ser esencial a la cosa que se trata de definir, por lo cual la definición *per additamentum* no es extrínseca, sino descriptiva a su modo y manera.

* * *

No encuentro en los cultivadores de la lógica simbólica o matemática ninguna definición extrínseca del hombre (como tampoco observo en ellos la apelación a lo que en la lógica clásica lleva el nombre de esencia), de donde resulta que no cabe atribuirles ninguna definición esencial del ser humano, salvo la de carácter descriptivo y que se toma de la posición del hombre en la escala zoológica. Un resumen de los diversos tipos de definición presentados por los lógicos simbólicos o matemáticos puede encontrarlo el lector en el artículo *Definición,* apartado 4, de James G. Colbert, Jr., en la *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid 1972).

---

[44] «In qua nempe res explicatur per respectum et habitudinem ad aliquid, quod est extra rei essentiam», cf. *Comp. philos. scholast.*, vol I (Matriti, E. O. Typ. Aug. Avrial, 1902), p. 62.

CAPÍTULO III:
LA NOCIÓN GENERAL DEL ALMA

§ 1. ETIMOLOGÍA Y SINONIMIAS

La voz española «alma» deriva del término latino *anima.* Así lo hace constar, por ejemplo, Joan Corominas: «*Alma.* Del lat. ANIMA, aire, aliento, alma» [45]. Al término latino *anima* se le adscriben en otros Léxicos los significados de aire respirado (no meramente aire), *soplo, aliento* y *hálito.* —En sus usos más habituales se comportan como sinónimos entre sí los cuatro términos que acabo de mencionar y todos ellos denotan algo atribuible a seres que tienen vida y que son cuerpos. —Este significado se confirma cuando se tiene en cuenta el de los adjetivos *inánime,* y *exánime* (derivados de *anima),* que propiamente califican cuerpos muertos, es decir, los que han perdido la vida, no los que nunca la tienen. (Sin embargo, debe tomarse en consideración el hecho de que otros calificativos derivados también de *anima,*

[45] *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana,* 3.ª ed. (Ed. Gredos, Madrid 1976), p. 42.

como *v.gr.* ecuánime, pusilánime y magnánimo se refieren a seres de los que no basta decir que son cuerpos vivientes o lo han sido, puesto que además están dotados de ciertas características que implican la posesión del modo humano de ser).

El término *ánimo,* que entre sus usos tiene el de sinónimo de *alma,* proviene del vocablo latino *animus,* sinónimo, a veces, de *anima.* Esta sinonimia se mantiene en la expresión *animum effare,* que significa morir, exhalar el último suspiro: quedarse sin alma, *i.e.* sin el aliento o hálito vital. Tomados literalmente, los vocablos latinos *anima* y *animus* nombran algo que es cuerpo sumamente sutil, pero no inmaterial, y que está dado en cuerpos en los que existe vida. —En cualquier caso, a través del origen latino del término que la nombra, la noción general del alma aparece como el concepto de algo determinante de la vida corpórea.

* * *

Anima y *animus* se corresponden con la voz griega ἄνεμος, que significa viento, tal como en sánscrito las palabras *anita* y *anilah.* El viento es aire, pero no en general, sino cuando se mueve. Si su causa no es conocida se propende a pensar que el viento es aire que se mueve a sí mismo, un aire dotado de vida, lo cual da pie a una acepción metafórica según la cual ἄνεμος tiene el sentido de una agitación o pasión anímica desordenada. (Para esta acepción se aduce el testimonio de Sófocles en *Antígona*, 929).

El término *psiquis,* según el Diccionario de la Real Academia Española, se usa en Filosofía para nombrar

el alma. En verdad este término no es usado por los filósofos nada más que en muy contadas ocasiones. Muy distinto es el caso de la palabra *psique,* con la cual se traslada al idioma español la voz griega ψυχή, bien que con inflexiones y matices que no siempre responden a un mismo uso de esta voz en su propio lenguaje.

Recojo de P. Chantraine las explicaciones que siguen: «ψυχή: f… «soplo, respiración, hálito» (…), «fuerza vital, vida», netamente sentida como un soplo. (…) El alma del ser viviente, sede de sus pensamientos, emociones, etc. (…) De donde este ser mismo (…) La parte inmaterial e inmortal del ser (…). Antiguamente, el alma separada de un muerto, soplo más o menos material que habita en el Hades y aparece bajo la forma de una cosa ligera y móvil, semejante a un humo, o a los murciélagos (…); la palabra llegó pronto a designar una mariposa (Arist. H A 551a), precisamente una especie nocturna, la *falena* (…). Etimología: ψυχή aparece como un postverbal de 2 ψύχω, soplar, emitir un soplo»[46].

Hay una clara coincidencia semántica de *anima* y ψυχή. Con ambos términos se significa algo material y muy sutil, relacionado con la vida, o bien algo inmaterial y viviente que existe en el ser humano, vale decir, en un ser de índole corpórea, pero que no es únicamente cuerpo, como tampoco es únicamente espíritu. (En ningún caso nombran *anima* y ψυχή algo dado en seres incorpóreos).

* * *

---

[46] Vid. *Dictionnaire Étmologique de la Langue Grecque* (ed. cit.), pp. 1294-1295.

El sustantivo *psique* y el adjetivo *psíquico* no tienen actualmente un alcance semántico tan dilatado como el del uso originario del primero en la lengua griega y especialmente en Aristóteles. Un inequívoco testimonio de ello lo podemos encontrar en las observaciones del tomista y dominico M. Barbado que a continuación reproduzco: «Las palabras no siempre conservan el significado primitivo indicado a veces por la etimología; y, por tanto, que en los oídos de Aristóteles y de otros filósofos antiguos el término *psíquico* significara lo mismo que *animado* o *viviente* no quiere decir que haya de tener hoy tan ancha significación. El juez supremo e irrecusable en materia de lenguaje es el uso común, y éste ha sentenciado, desde hace bastantes años, que el asendereado adjetivo signifique cosa referente a la vida *cognoscitiva* o *afectiva,* sin meterse en más averiguaciones sobre el constitutivo esencial del psiquismo, sus diferencias con lo físico o lo fisiológico, su extensión, etc., etc.»[47]. Y más adelante: «aquellos psicólogos que en un ataque de filosofismo declaran sinónimas las voces *psíquico* y *vital,* después, al sentirse mortales y querer hablar para que los entiendan, ¿dicen, por ejemplo, que ejecutan *actos psíquicos* al estornudar y al escupir? ¿Afirman, por ventura, que tienen perturbadas las *facultades psíquicas* cuando han hecho mal la digestión?»[48].

Tras estas observaciones me guardaré muy mucho de declarar sinónimas las voces *psíquico* y *vital* (no

---

[47] Cf. *Introducción a la psicología experimental* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1943), p. 65.

[48] Op. cit., p. 66.

sea que se me reproche el incurrir en un súbito «ataque de filosofismo»), pues realmente no tienen el mismo significado en el uso que desde hace ya bastantes años se viene haciendo de ellas. Pero una cosa es declarar sinónimos esos vocablos y otra reconocer que todo lo *psíquico* es *vital,* aunque no todo lo vital es psíquico en la actual acepción de la otra palabra ¡ni tampoco en su sentido aristotélico! Y con esta aclaración tengo bastante para no dejar de reconocer asimismo que en los cuerpos vivientes hay algo no meramente corpóreo (de lo contrario, todos los cuerpos vivirían y ninguno podría morir) que no es tampoco la vida misma de esos seres, sino un principio intrínseco de ella: un principio vital, gracias al cual son, por naturaleza, capaces de acciones inmanentes. (Qué cosas son las acciones así calificadas quedó ya expuesto en el § 1 del Capítulo I).

Por lo demás, al referirme a ese principio vital según lo entendió el Estagirita usaré con pleno derecho la palabra ψυχή porque es la que él empleó para dar nombre a ese principio vital y porque no puedo admitir que quienes toman la palabra *psique* en su actual sentido conozcan la lengua griega mejor que la conoció el propio Aristóteles.

§ 2. La idea general del alma (= psique) en el pensamiento aristotélico

Dentro de las consideraciones introductorias de su excelente versión, titulada *De l'âme,* del Περί ψυχῆς aristotélico, J. A. Barbotin y A. Jannone se refieren al alma como «la característica propia del

ser viviente» *(la caractéristique propre de l'être vivant)*[49]. En este modo de declarar lo que es el alma según su concepción aristotélica se encuentra uno de los muy escasos defectos que pueden advertirse en la mencionada traducción. Porque en la concepción aristotélica no cabe que el alma constituya la característica propia del ser viviente, ya que para el Estagirita Dios es «el viviente eterno y más noble» (según quedó consignado en el § 1 del Capítulo I), y ello es inconciliable con que en Dios haya alma, si por ésta se entiende la ψυχή aristotélica, la cual, como veremos, está intrínsecamente relacionada con algo que es corpóreo y que gracias a ella tiene vida.

Bien es verdad que en alguna ocasión atribuye Aristóteles al alma el comportarse «como el principio de los vivientes»: οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων[50]; y esto, si lo tomamos en absoluta literalidad, implicaría que también hay en Dios un alma, puesto que en Dios hay vida y, por cierto, en máximo grado. Sin embargo, el contexto inmediato de esa declaración se refiere a la utilidad del conocimiento del alma, ante todo para el saber que se ocupa de la naturaleza (φύσις) por la cual entiende Aristóteles primordialmente la realidad mutable o, dicho con mayor exactitud, el principio, la ἀρχὴ de esa realidad. Por otra parte, la afirmación de que el alma se comporta como el principio de los vivientes no es propuesta por Aristóteles en calidad de una definición expresa-

---

49 Artistote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, trad. et notes E. Barbotin (Les Belles Lettres, Paris 1966), Introd., p. VII.

50 Περὶ ψυχῆς, A 402 a 6-7.

mente referida a lo que el alma es en general. —De esa definición no habla Aristóteles antes del libro β de su célebre escrito sobre el alma.

* * *

No presenta Aristóteles de una manera abrupta su definición del alma en general, sino que le antepone la explicación de las ideas que en ella van a intervenir. «Uno de los géneros, decimos, es la sustancia. En un primer sentido la sustancia es la materia, *i.e.* lo que de suyo no es ningún ser determinado; en un segundo sentido es la forma, lo especificativo por lo cual la materia alcanza en cada caso un determinado ser; en un tercer sentido es el compuesto de esos dos principios. Además, la materia es potencia[51], la forma es acto, y esto en dos sentidos: como el saber o como su ejercicio»[52]. E inmediatamente: «Se ve que en primer lugar son sustancias los cuerpos[53], en particular los que son cuerpos naturales[54], pues éstos son los principios de los otros. Entre los cuerpos na-

---

[51] Se sobreentiende, pasiva.

[52] «Λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὁ καθ΄αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ΄ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον, τὸ ἐκ τούτων. Ἔστι δ΄ ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ΄ εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ΄ὡς τὸ θεωρεῖν», vid. Περὶ ψυχῆς, B 412 a 5-10.

[53] Adviértase que Aristóteles habla aquí de la sustancia como uno de los géneros –tal como aparece en uno de los textos ahora citados– por lo cual no puede incluir a Dios en la extensión de la idea respectiva.

[54] En oposición a los artificiales y, también, a los cuerpos matemáticos.

turales unos tienen vida y otros no la tienen. Doy el nombre de vida al[55] alimentarse, crecer y extinguirse por sí mismo. También todo cuerpo natural viviente será una sustancia, tomando «sustancia» en el sentido del compuesto [de materia y forma] Pero ya que se trata de un cuerpo de esa índole —o sea, dotado de vida— no podrá ser el alma, porque el cuerpo no entra en el número de los atributos de un sujeto, sino que, por el contrario, él mismo es sujeto y materia»[56].

Al final de este texto no se nos dice todavía qué es el alma, pero sí que no puede ser el cuerpo (el viviente tampoco), porque éste se comporta realmente como sujeto o materia, es decir, como lo determinado por la existencia en él de la vida, no como lo determinante de la existencia de la vida en él. Y entonces, en lógica consecuencia, surge la definición aristotélica del alma: «De ahí se sigue necesariamente que el alma es sustancia, en el sentido de forma, de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la sustancia que es forma es acto; por consiguiente, el alma es el acto de un cuerpo de esa índole»[57].

---

[55] Nótese que la vida de la que Aristóteles habla en esta ocasión es la que se da en ciertos cuerpos.

[56] «Οὐσίαι δὲ μάλιστ΄ εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. Τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ΄οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγω τὴν δι΄αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.῞Ωστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ΄οὕτως ὡς συνθέτη·᾽Επεὶ δ΄ἐστὶ καὶ σῶμα τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ἡ ψυχή· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ΄ὑποκειμένου τὸ σῶμα μᾶλλον δ΄ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη», *op. cit.* 412 a 11-19.

[57] «᾽Αναγκᾶιον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.῾Η δ΄οὐσία ἐντελέχεια. Τοιοῦτον ἄρα σώματος ἐντελέχεια», *op. cit.,* 412 a 19-22.

Con todo, y como quien ata un cabo suelto, Aristóteles hace inmediatamente una aclaración del sentido en que usa el término *acto* (ἐντελέχεια) al incluirlo en la definición del alma: «Pero el acto se dice de dos modos: o como la ciencia o como su ejercicio. Es claro, por tanto, que el alma es acto como la ciencia lo es. Porque en el tener alma se dan el sueño y la vigilia[58], y la vigilia se corresponde con el ejercicio de la ciencia, y el sueño con la posesión de ésta sin su ejercicio. Ahora bien, la prioridad en el orden del devenir, y para un mismo sujeto, pertenece a la ciencia. Por consiguiente, el alma es el acto primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida, y ese es el caso de todo cuerpo natural orgánico. Así, pues, si ha de proponerse una definición general que se aplique a toda especie de alma, digamos que ésta es el acto primero de un cuerpo natural orgánico»[59].

Hay en este pasaje aristotélico tres cosas que acaso pueden resultar extrañas: en primer lugar, la comparación con la ciencia y con su ejercicio; en segundo lugar, la idea de «acto primero»; y, en tercer lugar, la referencia que al cuerpo natural orgánico se hace sin

---

[58] Ciertamente, no en todos los cuerpos vivos, pero sí en aquellos en los que el sueño y la vigilia pueden darse.

[59] «Αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δὲ ὡς θεωρεῖν. Φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ΄ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ΄ ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· πρότερα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη. Διὸ ἡ ψυχὴ ἔστιν ἐντελέχειν ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Τοιοῦτον δὲ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν (...) Εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ», *op. cit.,* en el párrafo inmediatamente subsiguiente al último citado.

ninguna mención de la potencialidad de éste para la vida precisamente en el caso de los cuerpos que viven.

a) La comparación con la ciencia y con su ejercicio puede efectivamente resultar extraña cuando se trata del alma en general, de tal modo, por tanto, que no quede limitada a los vivientes corpóreos dotados del hábito de la ciencia y que ejercen la actividad —mejor, las actividades— pertinentes al uso de este hábito. —Ahora bien, la comparación que aquí hace Aristóteles con el hábito de la ciencia y con su ejercicio se limita a expresar una analogía, en razón de la cual se advierte que respecto del cuerpo natural orgánico, poseedor de alma, el comportamiento de ésta es como el del hábito de la ciencia respecto del sujeto poseedor de este mismo hábito.

b) La idea de acto primero interviene aquí porque de suyo el alma es acto, no potencia, y por serlo de un modo originario o primordial, vale decir, no algo que lo implique o presuponga tal como el ejercicio de la ciencia, aun siendo acto, no es acto originario o primordial, sino actividad, acción. (Toda actividad o acción es acto, mas lo inverso no es cierto).

c) La no inclusión de la potencialidad pasiva que el cuerpo natural orgánico tiene respecto de la vida, es justificable por no ser necesaria esa inclusión cuando se ha vuelto a explicar cómo el alma es acto primordial u originario en el cuerpo que vive, lo cual lleva consigo que ese cuerpo venga a comportarse como potencia pasiva respecto de su alma y también, consiguientemente, respecto del vivir que de un modo intrínseco y radical depende de ella.

* * *

La definición aristotélica del alma en general no ha de entenderse como si la idea del alma fuese para el Estagirita el concepto de un cierto género íntegramente dado, como tal, en sus diversas especies. La noción del alma como un género (en su más propio sentido) no es atribuible, en modo alguno, a Aristóteles. Así lo ponen inequívocamente de manifiesto las siguientes explicaciones de E. Barbotin y A. Jannone: «Entre las diversas facultades del alma, distintamente distribuidas entre los seres vivientes, se da la relación de lo anterior y lo posterior: el alma sensitiva contiene al alma nutritiva, mas no a la inversa; a su vez, el alma intelectual envuelve a las otras dos sin ser envuelta por ellas. Nos encontramos ante un orden de implicación como en el caso de las figuras geométricas, y no ante un orden de realización total de lo superior en lo inferior, como el del género realizado en las especies»[60].

Tanto el alma vegetativa como la sensitiva y la intelectiva son realidades que según su concepción aristotélica se dan únicamente en ciertos cuerpos (los dotados de vida) y en razón de ello debe calificarse de corpórea el alma —toda alma— no porque ella misma sea cuerpo (cosa que ya hemos visto ex-

---

[60] «Entre les diverses facultés de l'âme, différemment distribuées parmi les êtres vivants, se vérifie la relation de l'antérieur et du postérieur: l'âme sensitive contient l'âme nutritive, mais non inversement; l'âme intellectuelle à son tour enveloppe les deux autres sans être enveloppée par elles. On se trouve ici devant un ordre d'implication comme dans le cas des figures géométriques, et non pas devant un ordre de réalisation totale du supérieur dans l'inférieur, tel celui du genre réalisé dans les espèces», en *op. cit.,* Introd., p. XVII.

presamente rechazada por Aristóteles), sino por su poder de dar vida a unos cuerpos determinados. Mas de aquí no se sigue que el alma, tal como Aristóteles la entiende, sea inseparable del cuerpo natural orgánico al que ella puede informar. He aquí un texto que no debe quedar desatendido:

«El alma no es separable del cuerpo en algunas, al menos, de sus partes, si su naturaleza admite el tenerlas, lo cual no es dudoso, pues en efecto hay partes del alma cuyo acto es el de los órganos correspondientes. Mas no es menos cierto que para algunas otras partes nada impide la separación, ya que no son el acto de ningún órgano corpóreo»[61].

Lo que en este pasaje queda designado con la expresión «partes del alma» no es otra cosa que las potencias anímicas activas u operativas, *i.e.* las facultades o inmediatos principios de acción pertinentes al alma en cada caso según la determinada especie de ésta. En tal sentido es claro que el alma tiene partes y que algunas de ellas son inseparables del cuerpo, a saber, las facultades que se califican de orgánicas porque tienen necesidad de algún órgano corpóreo para ejercer su función. Aristóteles admite otras facultades que no tienen necesidad de ningún órgano corpóreo (no las nombra en este pasaje, pero se trata, sin duda, del entendimiento y de la voluntad). Estas facultades son separables del cuerpo, y el alma que

---

[61] «ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστιν αὐτῶν. Οὐ μὲν ἀλλ´ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μεθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας», en el tratado Περὶ ψυχῆς, 1, 413 a 4-7.

las posee no deja de tener una cierta índole corpórea en el sentido de que incluso estando separada sigue teniendo la capacidad de unirse a un cuerpo físico orgánico: una capacidad que permanece, aunque *de facto* esa alma no se encuentre unida a cuerpo alguno. La definición aristotélica del alma no apunta a un hecho contingente, sino a una esencial capacidad. (Bien es verdad que con esto no se resuelve, como de un plumazo, la cuestión de la inmortalidad del alma humana —un asunto que exige, para su adecuado tratamiento, haber probado o, por el contrario, desmentido, el efectivo carácter inmortal de las potencias anímicas superiores—, pero queda invalidada la objeción según la cual la tesis de la inmortalidad del alma humana resultaría incompatible con la definición aristotélica del alma en general).

§ 3. El comentario aquinatense

La definición aristotélica del alma en general es extensamente comentada por Santo Tomás, desarrollando algunos de los aspectos de esa definición, con lo que contribuye a esclarecer y profundizar su sentido, mostrándolo de una manera tan exacta como nítida y rigurosa. —Los textos que aquí voy a tener en cuenta no pertenecen a la Cuestión Disputada *De anima,* porque en ella Santo Tomás no se ocupa del alma en general, sino del alma del hombre. Así, pues, los pasajes aquinatenses a los que me voy a referir los he escogido entre los presentados por Santo Tomás en su comentario al escrito aristotélico sobre el alma, y más concretamente los relativos a la definición del

alma en general sin entrar en la consideración de sus especies (salvo cuando es preciso para evitar confusiones y sólo de una manera muy sumaria).

El Aquinate propone una definición más breve que la de Aristóteles, aunque enteramente fiel a ella: «Entendemos por alma aquello por lo que el viviente vive»[62]. Esta fórmula implica la distinción real, no meramente conceptual, entre el viviente, su vida y aquello por lo que vive. Lo definido es lo último, pero lo es sobre la base de su efectiva distinción real del viviente y de su vida. Sólo así queda excluido de antemano el reproche que a la definición aquinatense cabe hacerle fundándose en que Dios, el viviente máximo, no puede tener alma, por la misma razón —la absoluta simplicidad de la naturaleza divina— por la que no puede tampoco tener cuerpo ni componerse, en unidad de naturaleza, con algo que sea cuerpo o que lo tenga.

Pasemos ahora a considerar la manera en que hace Santo Tomás su glosa de la definición aristotélica de lo que es, en general, el alma. Se trata de un argumento no esquemático, sino sumamente pormenorizado y más perfilado y nítido que algunas de las explicaciones propuestas por Aristóteles. Aquí me limitaré a lo que tengo por más relevante en el comentario del Aquinate a esas explicaciones.

a) Tras haber afirmado, con Aristóteles, que el alma es sustancia en el sentido de forma del cuerpo natural que en potencia tiene vida, dice Santo Tomás: «Ahora bien, dijo que en potencia tiene vida, y

---

[62] «Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit», cf. *Comm. in De anima Aristotelis* (Marietti, 1959), n. 220.

no simplemente que tiene vida, en tanto que por cuerpo que tiene vida se entiende la sustancia viviente compuesta, mientras que el compuesto no se pone en la definición de la forma. Y la materia del cuerpo vivo es lo que se compara a la vida como la potencia al acto, y el alma es acto según el cual vive el cuerpo. Es como si dijera que la figura es acto, no del cuerpo que en acto la tiene, pues ese cuerpo es compuesto de acto y figura, sino del cuerpo que es sujeto de ésta, el cual se compara a la figura como la potencia al acto»[63].

b) Con el fin de evitar la tergiversación del sentido en que al alma se le atribuye la índole propia de la forma sustancial y para dejar bien asegurada la idea de que en cada cuerpo viviente hay sólo un alma, Santo Tomás explica: «Es de saber que la diferencia entre la forma sustancial y la accidental consiste en que la forma accidental no hace que algo sea en acto simplemente, sino en acto sólo en tal o cual sentido, como grande o blanco, o cualquier otra cosa similar. En cambio, la forma sustancial hace ser en acto simplemente. De ahí que la forma accidental advenga a un sujeto que ya en acto preexiste, mientras que la forma sustancial no adviene a un sujeto

[63] «Dixit autem "habentis vitam potentia" et non simpliciter habentis vitam. Nam corpus habens vitam intelligitur substantia composita vivens. Compositum autem non ponitur in definitione formae. Materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum: et hoc est anima, actus, secundum quem corpus vivit. Sicut si dicerem quod figura est actus, non quidem corporis figurati in actu, hoc enim est compositum ex figura et corpore, sed corporis quod est subiectum figurae, quod comparatur ad figuram sicut potentia ad actum», *op. cit.,* n. 222.

que ya preexiste en acto, sino sólo en potencia, a saber, la materia prima. Por lo cual se hace patente la imposibilidad de que una misma cosa tenga varias formas sustanciales, pues la primera de ellas haría que ese ente fuese simplemente en acto, y todas las demás sobrevendrían accidentalmente, pues no le harían ser simplemente en acto, sino ser de un modo relativo»[64].

c) Insistiendo en la unicidad de la forma sustancial de cada cosa: «Por lo cual se invalida la tesis que en su libro *Fons Vitae* sostiene Avicebrón, quien puso que según el orden de los géneros y las especies es el orden de las formas sustanciales en una y la misma cosa; así, por ejemplo, en este individuo humano hay una forma por la cual es sustancia, y otra por la cual es cuerpo, y una tercera, por la cual es cuerpo animado; etc. Porque, de acuerdo con lo dicho anteriormente, es necesario afirmar que una y la misma forma sustancial sea aquella por lo que un determinado individuo es esta determinada sustancia y es cuerpo y cuerpo animado, etc. Pues la forma

---

[64] «Sciendum autem est quod haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, ut puta magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentalis advenit subiecto iam praeexistenti actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substantiales; quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter sed secundum quid», *op. cit.,* n. 224.

más perfecta da a la materia lo que le da la menos perfecta y todavía más. De ahí que el alma no sólo haga ser sustancia y cuerpo, lo cual también la forma de la piedra lo hace, sino que además hace ser cuerpo animado. Por tanto, que el alma es acto del cuerpo y que el cuerpo es el sujeto y materia de ella no ha de entenderse como si el cuerpo estuviese ya constituido por una forma que le hace serlo, y que le sobreviene el alma haciéndole ser un cuerpo vivo, sino que ha de entenderse que por el alma no sólo es, sino que es cuerpo que vive. El ser cuerpo, que se comporta como lo más imperfecto, es algo material respecto de la vida»[65].

d) En explicación del sentido y del por qué del cuerpo orgánico: «Y se llama cuerpo orgánico a lo que tiene diversidad de órganos. Ahora bien, en el cuerpo que tiene vida esta diversidad es necesaria en

---

[65] «Per quod tollitur positio Avicebron in libro fontis vitae, qui posuit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re; ut puta quod in hoc individuo hominis est una forma, per quam est substantia: et alia, per quam est corpus: et tertia, per quam est animatum corpus, et sic de aliis. Oportet enim secundum praemissa dicere, quod una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic de aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. Unde anima non solum facit esse substantiam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum. Sed hoc quod est esse corpus, quod est imperfectius, est quid materiale respectu vitae», *op. cit.,* n. 225.

razón de las diversas operaciones del alma. Pues el alma, por ser la forma más perfecta entre las de las cosas corporales, es principio de diversas operaciones, exigiendo así la diversidad de órganos en lo que por ella es perfectible. En cambio, por su imperfección, las formas de las cosas inanimadas son principios de pocas operaciones, por lo cual no exigen en sus perfecciones la diversidad de órganos»[66]. (La argumentación no me resulta convincente, porque para que haya diversidad de órganos no es necesario que haya mucha diversidad de operaciones: basta con que se den dos operaciones diferentes.)

e) Acerca de la inmediata unión del alma y el cuerpo: «El modo en que el alma y el cuerpo se unen es cosa sobre la que muchos han dudado. Afirman algunos que hay ciertas entidades intermedias por las que el alma se uniría al cuerpo y en cierto modo se ligaría a él. Mas no hay ya lugar para esta duda, porque el alma es forma del cuerpo. (...) En el libro octavo de la Metafísica se hace ver que el unirse por sí misma la forma a la materia es el unirse de la materia a la forma para que la materia sea en acto»[67].

---

[66] «Et dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae. Anima enim, cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum; et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formae vero rerum inanimatarum, propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum: unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus», *op. cit.,* n. 230.

[67] «Fuit enim a multis dubitatum, quomodo ex anima et corpore fieret unum. Et quidam ponebant aliqua media esse, quibus anima corpori uniretur, et quodammodo colligaretur. Sed haec dubitatio

f) Sobre la separabilidad del alma y el cuerpo: «Evidentemente, puesto que se ha probado que el alma es acto de todo el cuerpo, y las potencias son actos de las partes, y el acto y la forma no se separan de aquello de lo cual son acto y forma, resulta que en su totalidad, o en alguna de sus partes, el alma no puede separarse del cuerpo, si su naturaleza le permite el tener partes. Es patente, en efecto, que algunas partes del alma son actos de algunas partes del cuerpo, como si digo que la facultad de ver es el acto del ojo. Sin embargo, respecto de algunas partes no es imposible que el alma se separe, pues algunas partes del alma no son acto de cuerpo alguno, como más abajo se demostrará para lo que concierne al entendimiento»[68].

g) Santo Tomás hace constar que Aristóteles distingue cuatro *modos del vivir,* «de los cuales uno es por el entendimiento, el segundo por el sentido, el tercero por el movimiento local y la quietud que se le opone, y el cuarto por la nutrición, el decremento

---

iam locum non habet, cum ostensum sit, quod anima sit forma corporis. (...) Ostensum est enim in octavo metaphysicae quod forma per se unitur materiae, sicut actus eius; et idem est materiam uniri formae, quod materiam esse in actu», *op. cit.,* n. 234.

[68] «Quia enim ostensum est quod anima est actus totius corporis, et partes sunt actus partium, actus autem et forma non separantur ab eo cuius est actus vel forma: manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est aliquo modo habere partes. Manifestum est enim quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his quae sunt circa intellectum», *op. cit.,* n. 242.

y el aumento. Afirma, por tanto, cuatro modos del vivir, mientras que antes había distinguido cinco géneros de operaciones del alma, pues lo que ahora pretende diferenciar son los modos del vivir según los grados de los vivientes (...). En algunos vivientes se dan sólo la nutrición, el aumento y el decremento; a saber, en las plantas. En algunos se dan, juntamente con esos modos, el sentido sin movimiento local, así en los animales imperfectos, como son las ostras. En otros se da también el movimiento local, como en los animales perfectos, que se trasladan con movimiento progresivo (...). En algunos se da también el entendimiento, a saber, en los hombres. El modo apetitivo, que es el quinto añadido a estos cuatro, no interviene en la diversificación de los grados de los vivientes. Pues donde hay sentido hay apetito»[69].

[69] «Quorum unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum alimenti, et decrementi et augmenti. Ideo autem quatuor tantum modos ponit vivendi, cum supra quinque genera operationum animae posuerit, quia hic intendit distinguere modos vivendi, secundum gradus viventium (...). In quibusdam enim viventium inveniuntur tantum alimentum, augmentum et decrementum, scilicet in plantis. In quibusdam autem, cum his invenitur sensus sine motu locali, sicut in animalibus imperfectis, sicut sunt ostreae. In quibusdam autem, ulterius invenitur motus secundum locum, sicut in animalibus perfectis (...). In quibusdam autem, cum his ulterius invenitur intellectus, scilicet in hominibus. Appetitivum autem, quod est quintum praeter haec quatuor, non facit aliquam diversitatem in gradibus viventium. Nam ubicumque est sensus, ibi est et appetitus», *op. cit.,* n. 255.

Capítulo IV: LA NOCIÓN ESPECÍFICA DEL ALMA HUMANA

§ 1. La definición del alma humana por Aristóteles y Santo Tomás

Aristóteles no incluye de un modo explícito el calificativo de humana cuando define el alma propia del hombre, es decir, no formula ningún juicio que tenga como sujeto este tipo de alma y como predicado la definición correspondiente, a pesar de lo cual se admite que la idea aristotélica del alma humana es la presentada en la fórmula «el alma es aquello por lo que primordialmente vivimos, sentimos y entendemos»[70]. Ello da ocasión al planteamiento de dos dificultades que deben ser atendidas: 1ª) ¿cómo se puede saber que el alma a la que de ese modo se refiere Aristóteles sin calificarla de humana, ni referirla explícitamente al hombre, es, sin embargo, la humana y no ninguna otra?; 2ª) ¿en qué significado ha de tomarse la expresión «vivimos», previa a «sentimos» y «entendemos»

[70] «ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως», en Περὶ ψυχῆς, 414 a 12-14.

dentro de la fórmula en cuestión? (¿Acaso no es un vivir el sentir, ni lo es tampoco el entender?)

A la primera dificultad respondo que la posesión de la capacidad de entender es, en tanto que dada en un viviente dotado de cuerpo, algo exclusivamente pertinente al alma intelectiva, y que para Aristóteles se trata de la propia del ser humano como viviente que es animal racional, vale decir, capaz de ir más allá del mero conocimiento sensitivo[71]. —La expresión «entendemos» sólo puede tener por sujeto activo «nosotros los hombres», los únicos vivientes corpóreos capaces de entender, además de provistos de la capacidad de sentir y de la de vivir con vida vegetativa.

Por lo que atañe al significado de la expresión «vivimos», antepuesta a «sentimos» y «entendemos», y dado que el sentir y el entender son realmente modos también de vivir, sólo puede admitirse que aquí se está refiriendo al peculiar vivir característico de la vida vegetativa, el de más bajo nivel, el cual es el que el mismo Aristóteles declara cuando dice «llamo vida al hecho de que algo se nutre, crece y decrece por sí mismo»[72].

(El término «primordialmente», incluido en la definición que nos ocupa, es necesario para evitar la confusión del alma humana con las potencias que le pertenecen y que también son algo por lo cual vivimos, sentimos y entendemos, bien que no de un modo originario, como quiera que esencialmente presuponen el alma de la cual son facultades o potencias).

* * *

---

71 Cf. el § 2 del Capítulo II.

72 Texto ya citado en el § 1 del Capítulo I.

Ninguna objeción presenta Santo Tomás a la fórmula acuñada por Aristóteles, de quien afirma: «dice que el alma es aquello por lo que primordialmente vivimos, sentimos, nos movemos[73] y entendemos»: «*dicit, quod anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus*»[74]. La referencia al cambiar de lugar no aparece en la fórmula de Aristóteles, pero es fiel, sin embargo, al pensamiento de éste, tal como de inmediato se comprueba en el siguiente pasaje del Estagirita sobre las diversas maneras del vivir: «Hay varios modos de lo que se llama la vida, y basta que uno sólo de ellos se dé en un sujeto para que a éste se le llame viviente, ya sea el entendimiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, y hasta el movimiento en que consiste la nutrición, el decrecer y el crecer»[75]. (Aristóteles usa en este caso la voz «entendimiento» para designar algo que propiamente no es ningún modo de vivir, sino la potencia o facultad que se comporta como principio inmediato —no como el originario o primordial— de la actividad de entender.)

* * *

Tres asuntos de esencial interés trata Santo Tomás entre los que examina en su *Cuestión Dispu-*

---

[73] En la acepción del cambiar de lugar.

[74] Vid. *Comm. In De anima Arist.*, n. 273.

[75] «Πλεοναχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ζῆν, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις», Vid. Περὶ ψυχῆς, 413 a 22.

tada sobre el alma: a) si el alma humana puede ser forma y sustancia individual; b) si el alma está compuesta de materia y forma; c) si en el hombre el alma racional, sensible y vegetativa es una única sustancia. Veamos lo que acerca de estos tres asuntos dice el Aquinatense:

a) «En el género de la sustancia el individuo no sólo tiene el poder subsistir por sí, sino el ser algo completo en alguna especie y género de sustancia, por lo cual el Filósofo, en el libro de los Predicamentos, llama a la mano y al pie, y a los demás miembros, partes de las sustancias, en vez de sustancias primeras o segundas, porque aunque como es propio de las sustancias, no son en algún sustrato, sin embargo no participan completamente de la naturaleza de alguna especie, por lo cual no están en alguna especie, o en género alguno, nada más que por reducción»[76].

El sentido global de estas explicaciones puede resumirse diciendo que el alma humana no es idéntica al hombre, sino que consiste en la forma sustancial de éste y, por lo mismo, no es sustancia específicamente completa, aunque pueda subsistir separada del cuerpo. Santo Tomás no demuestra en esta oca-

---

[76] «Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquod completum in aliqua specie et genere substantiae, unde Philosophus etiam in Praedicamentis, manum et pedem et huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas: quia, licet non sint in alio sicut in subiecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicuius speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem», *Quaest. disp. de anima,* q. un., a. 1 (Marietti, Romae), n. 283.

sión la separabilidad del alma respecto del cuerpo humano, pero sin duda la admite. No entraré en el asunto, reservándolo para la Segunda Parte de este libro, la que examina las pruebas de la inmortalidad del alma humana. Mas en este momento es, sin embargo, oportuno hacer constar que el alma propia del hombre no es ningún accidente del ser humano y de esta suerte es sustancia (todo lo incompleta que le corresponde ser en razón de la especie) porque en su unión con el cuerpo humano no presupone a éste como algo ya constituido sin ninguna necesidad de que el alma racional le haga ser cuerpo de un hombre y no de un animal irracional, ni de una planta.

b) Tras haberse referido a la tesis que entre otros mantiene Avicebrón y según la cual el alma tiene propiedades de la materia, como el recibir, el hacer de sujeto de determinación y otras por el estilo, Santo Tomás argumenta contra esa tesis: «La forma que adviene a la materia constituye la especie. Por tanto, si el alma está compuesta de materia y forma, por la misma unión de la forma a la materia del alma se constituiría una especie en la naturaleza de las cosas. Ahora bien, lo que por sí tiene especie no se une a algo distinto para constituir una especie sin que de algún modo uno de los dos se corrompa, tal como ocurre con los elementos que se unen para componer la especie de un mixto. Así, pues, el alma no se uniría al cuerpo para constituir la especie humana, sino que ésta consistiría totalmente en el alma. Lo cual patentemente es falso, porque si el cuerpo no perteneciera a la especie del hombre, el alma le advendría de un modo accidental. No puede decirse que, según esto, tampoco la mano está compuesta de

materia y forma, porque no tiene especie completa, sino que es parte de una especie, ya que es manifiesto que la materia de la mano no se perfecciona separadamente por su forma, sino que es una única forma la que a la vez perfecciona a la materia del cuerpo y a todas sus partes, lo cual no podría decirse del alma si ésta se compusiera de materia y forma (...), a menos que alguien dijese que la materia del alma es una parte de la materia corporal, lo que es por completo absurdo»[77].

La argumentación es aplicable a cualquier tipo de alma. Y la referencia a la propia del hombre es, por tanto, una consecuencia lógicamente extraída de la imposibilidad general de que un alma pueda componerse de materia y de forma. De suyo, toda alma es

---

[77] «Forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima: quod patet esse falsum; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret. Non autem potest dici, quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei; manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur; sed una forma est quae simul perficit materiam totius corporis et omnium partium eius; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animae ordine naturae perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam. Nisi forte quis diceret, quod materia animae esset aliqua pars materiae corporalis; quod est omnino absurdum», en *Quaest. disp. de anima* (ed. citada), pp. 301-302.

forma únicamente, y su unión con el cuerpo al que da vida no confiere ningún carácter propio de la materia: antes por el contrario, al quedar informada por el alma, la materia llega a ser un componente de un cuerpo que tiene vida.

c) A la pregunta de si en el hombre el alma racional, sensitiva y vegetativa es, o no es, una sola y única sustancia, responde Santo Tomás: «El alma racional da al cuerpo humano lo que el alma sensitiva le da al bruto y la vegetativa a las plantas, y algo además de todo ello; por lo cual en el hombre ella misma es vegetativa, sensitiva y racional. De esto da también testimonio el hecho de que, al intensificarse la operación de una potencia, se impide la operación de otra, y continuamente hay redundancia de una potencia a otra distinta, lo cual no ocurriría a no ser que todas las potencias radicasen en una misma esencia anímica»[78].

d) También merecen especial atención, a modo de complementos del pasaje que acabamos de leer, estas otras dos explicaciones:

α) «En el hombre el alma sensitiva no es alma irracional, sino sensitiva y racional a la vez. Mas es verdad que de las potencias del alma sensitiva algunas son irracionales en sí mismas, pero participan de

---

[78] «Anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur, quod, cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam: quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur», en la misma *Quaest. de anima* (ed. citada), a. 11, p. 323.

la razón en tanto que la obedecen; en cambio, las potencias del alma vegetativa son absolutamente irracionales porque no obedecen a la razón»[79].

β) «Así como el animal, en cuanto animal, no es racional ni irracional, pero el mismo animal es hombre y el animal irracional es bruto, así el alma sensible, en cuanto tal, no es racional ni irracional, pero la misma alma sensitiva en el hombre es racional, y en el bruto irracional»[80].

§ 2. La noción kantiana del alma

Sería improcedente hablar de una idea kantiana del alma propia del hombre, no porque Kant le niegue al hombre el tener alma, sino porque únicamente al hombre le atribuye el tenerla. Ya en el § 1 del Capítulo I vimos que, según Kant, el único principio interno capaz de modificar el estado de una sustancia es el deseo, y que las únicas actividades internas son el pensar y las que le están subordinadas. Lo cual es tanto como negar que los animales no humanos y las

---

[79] «Anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiae animae sensitivae, quaedam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiae autem animae vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi», *ibidem,* p. 324.

[80] «Sicut animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale: sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum; ita anima sensibilis, in quantum huiusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis», también en la p. 324 de la citada ed. Marietti de la *Quaest. disp. de anima.*

plantas puedan autodeterminarse en modo alguno, de tal suerte que además de negarles el tener alma como principio intrínseco de vida, se les niega también la vida misma en cualquiera de sus modalidades.

Ya por esta razón la psicología de Kant es polarmente opuesta a la de Aristóteles y Santo Tomás conjuntamente tomados. Pero hay, además, otras razones de esa esencial divergencia, la más importante de las cuales consiste en la triple negación de la sustancialidad, la simplicidad y el conocimiento de la permanencia del yo (con el que el ser pensante queda identificado). Veámoslo en los lugares donde más directa y claramente expone Kant su argumentación sobre este asunto.

a) «Si comparamos la teoría del alma, como la fisiología del sentido interno, con la teoría del cuerpo, como una fisiología de los objetos del sentido externo, nos encontramos con que aparte de que en ambas es mucho lo que empíricamente puede ser conocido, se da, sin embargo, la notable diferencia de que en la segunda, a partir del mero concepto de un impenetrable ser extenso, es mucho lo que *a priori* puede ser conocido, mientras que en la primera nada puede ser conocido sintéticamente *a priori* a partir del concepto de un ser pensante. La causa de ello es ésta: Aunque el fenómeno presente al sentido externo coincide con el del sentido interno en ser fenómeno, aquél, el del sentido externo, tiene algo estable o permanente, que depara un sustrato básico para las mutables determinaciones y, con ello, un concepto sintético, a saber, el del espacio y el de un fenómeno de él, mientras que el tiempo, en el cual consiste la única forma de nuestra intuición interna,

no tiene nada permanente, debido a lo cual da a conocer tan sólo el cambio de las determinaciones, no el objeto determinado por ellas. Porque en lo que llamamos el alma todo está en continuo flujo y no es permanente nada, salvo quizás (si así queremos llamarlo) el simple yo, puesto que esta representación no tiene ningún contenido ni, por tanto, nada múltiple por virtud de lo cual parece representar o, mejor dicho, designar un objeto simple. (...) Mas este yo no es ni intuición ni concepto de objeto alguno, sino la mera forma de la conciencia que puede acompañar a ambas representaciones y elevarlas así a conocimientos»[81].

---

[81] «Wenn wir die *Seelenlehre*, als die Physiologie der inneren Sinnes mit der *Körperlehre*, als einer Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne vergleichen: so finden wir, außer dem, daß in beiden vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, daß in der letzteren Wissenschaft doch vieles a priori, aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber, aus dem Begriffe eines denkenden Wesens, gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt, anstatt daß die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt. Denn, in dem was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes, außer etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Objekt vorzustellen, oder besser gesagt, zu bezeichnen», *KrV,* 2 Buch, 1 Hauptstück (cit. por la Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968), pp. 238-239.

Que el yo, identificado por Kant con el alma como ser pensante, esté dado en una intuición —la del tiempo— donde no se capta nada estable o permanente, es cosa que sólo puede admitirse si se pasa por alto el hecho de que el yo se reconoce a sí mismo como *el mismo* ser que es afectado por sus mutables determinaciones. Y así, *v.gr.,* nadie podría tener ningún recuerdo si de ninguna manera se captase precisamente como el mismo ser que antes vivió lo que por él está siendo recordado. Esa fundamental y sustancial permanencia del yo en el ejercicio de la actividad de la memoria no se opone al fluir de las mutables determinaciones que se van dando en el tiempo. No se trata de la permanencia de algo inmóvil, sino, por el contrario, de la que es necesaria para que las cambiantes determinaciones del yo tengan un idéntico punto de referencia, un sustrato, del cual son determinaciones efectivas que en cuanto tales pueden ser recordadas como entre sí distintas, pero a la vez pertinentes a uno y el mismo sujeto, el que las recuerda. Y otro tanto cabe advertir respecto de hechos como el sentirse responsable, el arrepentirse, el prometer, el cumplir lo prometido, etc. En todos ellos el yo se auto-reconoce como sustancialmente idéntico a sí mismo a través de su propio devenir, aunque no filosofe sobre esta sustancial identidad, sino que la vive pensándola realmente, lo cual pone de manifiesto que se trata de algo muy diferente de lo captado en el ejercicio de una pura y simple actividad sensitiva.

b) «Si el alma es, o no, una sustancia simple, puede sernos por completo indiferente para la explicación de sus fenómenos, porque ninguna posible

experiencia puede explicarnos de una manera intuitiva y, por tanto, *in concreto,* el concepto de un ser simple; y de esta suerte, respecto de toda intelección que de la causa de los fenómenos fuese posible esperar, es enteramente vacío y no cabe que valga como un principio de explicación de lo que la experiencia interna y externa nos suministra»[82].

Lo que Kant llama fenómeno *(Erscheinung),* sin cuya noción este texto resultaría ininteligible, implica precisamente en el propio sistema kantiano una doble contradicción. En primer lugar, el fenómeno, tal como Kant lo describe, es el efecto producido en la sensibilidad por algo que en sí mismo no conocemos ni nos es posible conocer, la cosa en sí. Así, pues, ésta se comporta como causa activa del fenómeno, respecto del cual el comportamiento de la sensibilidad es, en cambio, de índole meramente pasiva. Ahora bien, Kant apela a la cosa en sí haciendo uso del principio de causalidad, del que por otra parte afirma que sólo sirve para enlazar fenómenos con fenómenos, no con algo ultrafenoménico, y así venimos a topar con una insalvable contradicción en la doctrina de Kant, tal como muy pronto se le reprochó con pleno acierto (Jacobi, Fichte, etc.).

---

[82] «Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständlich machen, und so ist er, in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen, ganz leer, und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand gibt, dienen», *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. cit., § 44, p. 331.

Y la otra contradicción está en el hecho de que Kant sostiene que lo sensorialmente cognoscible es tan sólo nuestro modo de ser afectados por algo que no conocemos, a lo cual, sin embargo, llama «nuestra manera de percibir las cosas», siendo así que se trataría, por el contrario, de nuestra manera de no percibirlas. Tal vez sospeche el lector que en lo que acabo de decir hay por mi parte una deformación o tergiversación de lo afirmado por Kant. Así, pues, me parece que lo mejor que puedo hacer para salir al paso de esa sospecha es aducir el pasaje kantiano donde veo la contradicción: «Hemos querido decir que toda nuestra intuición no es más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas como las intuimos nosotros, ni sus relaciones están constituidas en sí mismas tal como me aparecen y que, si suprimimos nuestro sujeto o solamente la constitución subjetiva de los sentidos en general, toda la índole de los objetos y sus relaciones en el espacio y el tiempo, e incluso el espacio y el tiempo desaparecerían y sólo como fenómenos pueden existir en nosotros, no en sí mismos. Para nosotros queda enteramente desconocido qué sean en sí los objetos, con independencia de toda la receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos»[83]. Por

---

[83] «Wir haben also sagen wollen: dass alle unsre Anschauung nicht als die Vorstellung von Erscheinung sei; dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wie sie anschauen noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und

consiguiente, insisto: no podemos conocer nuestra manera de percibir los objetos si no los percibimos, y no es posible que los percibamos si de lo que en sí mismos son no conocemos absolutamente nada, según pretende Kant.

§ 3. El alma humana y el yo

La diferencia entre el alma humana y el peculiar yo del hombre queda expresada, aunque no analizada todavía, con la afirmación de que aquélla es tan sólo una de las partes del yo humano como idéntico al hombre mismo en la concreta individualidad de cada caso. Ahora bien, el análisis de esta afirmación no puede llevarse a cabo con suficiente rigor y claridad si no se toma como punto de partida la explicación de la identidad del yo humano con el hombre en cuanto individuo, o sea, la de cada yo humano con el respectivo hombre individual.

Mas lo primero que ahora debe tenerse en cuenta es que aquí se habla del yo humano en cuanto que la extensión del concepto correspondiente es inferior a la del yo en cuanto tal. Porque también existe el yo de Dios o, mejor, el yo que Dios mismo es. Y ya en esto viene a hacerse patente que la comprehensión

---

Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nicht als unsere Art, sie wahrzunehmen», *KrV,* Tranz. Ästhetik, Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik, ed. cit., p. 65.

del concepto del yo no es la del alma, como quiera que no hay ningún alma en Dios, dado que Dios no tiene ningún cuerpo ni se une, en calidad de forma sustancial, a cuerpo alguno.

¿No cabría, sin embargo, que el peculiar yo de cada hombre fuese una cierta parte del alma propia de éste? —Ello sería posible, y no sólo posible, sino absolutamente necesario, si el yo humano no fuese en cada caso la integridad del hombre respectivo, según vamos a comprobar en las explicaciones subsiguientes:

a) el yo no es en cada hombre la conciencia que éste posee de sí mismo, sino el sujeto de esa conciencia suya, y no únicamente cuando la está ejerciendo, sino también cuando está sólo en potencia de llevar a cabo ese ejercicio, tal como ocurre cuando se halla bajo los efectos de una anestesia total. Quien está en esa situación es el mismo yo que de ella sale y que, por tanto, no puede ser autoconciencia actual, aunque tampoco puede ser sin la aptitud o capacidad para su ejercicio;

b) el nombre por el que está el pronombre «yo» designa un ser que puede darse cuenta intelectivamente de sí mismo y, si no se trata de Dios, ni de nada que fuese un puro espíritu, designa un ente dotado del alma racional indispensable para la autoconciencia intelectiva y al que también pertenece el cuerpo que está informado por esa misma alma racional.

La noción de lo designado con el pronombre posesivo «mío» es análoga, no unívoca. Manteniendo un eje común que en cada hombre es el respectivo «yo» —o sea, ese mismo hombre como capaz de au-

toconciencia intelectiva— son entre sí muy distintas las acepciones de la palabra «mío». Mi cuerpo y mi alma son míos en calidad de partes integrantes de mi ser esencial y de esta suerte son el *analogatum princeps* de todo lo que con el pronombre posesivo «mío» es designado por mí. El resto de cuanto llamo mío no lo es de un modo, digámoslo así, estrictamente íntimo y radical. Como lo más remoto de lo que de esa forma llamo mío, pero también como algo que no deja de ser efectivamente mío a su modo y manera, me encuentro, *v.gr.,* con mi audífono, o con el papel en el que escribo, o con la mesa de la que soy dueño; etc., etc. Y no son mías en calidad de partes integrantes de mi ser esencial las actividades que realizo, aunque sin duda son mías de una manera más propia que la de los ejemplos que acabo de aducir, puesto que en todos ellos lo mío me es externo, mientras que las actividades que realizo se comportan como algo que me es interno en el sentido de que pertenecen formalmente a mi vida, aunque algunas tengan efectos exteriores a mí. —Incluso mi propia vida es mía en un sentido bien distinto de aquel en el que son míos mi alma y mi cuerpo. Mi vida no constituye mi propia esencia, sino que la supone ya constituida precisamente por mi cuerpo y mi alma en sustancial unidad. Ninguna vida es sustancia —salvo la vida divina— en el sentido de lo que posee la capacidad natural de ser sin ser sustentado por algún sujeto de inhesión[84].

[84] La vida humana no es ninguna realidad verdaderamente radical, ni siquiera en la acepción con que de ella habla Ortega cuando afirma que «la vida humana es una extraña realidad, de la cual lo

c) Si digo, *v.gr.,* que he recorrido a pie tantos o cuántos kilómetros, no puedo querer significar que haya sido sólo mi cuerpo lo que los ha recorrido, de tal manera que yo no me haya desplazado mientras mis pies andaban, pero tampoco puedo significar que haya sido sólo mi alma lo que se ha trasladado. Quien ha recorrido esos kilómetros soy yo, de quien son partes integrantes esenciales lo que llamo mi alma y lo que llamo mi cuerpo. (De mi alma debo afirmar que sólo *per accidens,* no *per se,* ha cambiado de lugar, ya que no es cuerpo alguno, aunque sin ella no habrían podido dar mis pies ni un solo paso de los que yo he dado libremente.)

* * *

Tampoco el yo identificado al egoísmo puede ser el alma del hombre, ni tan siquiera la del que actuase

---

primero que conviene decir es que es la realidad radical en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella», *Historia como sistema, I* (*Obras Completas*, tomo VI, edit. Revista de Occidente, Madrid 1973), p. 13. —No nos dice aquí el autor de esta tesis por qué es preciso que las demás realidades aparezcan en la realidad de la vida humana, pero en otro momento nos explica el motivo: «Si han de sernos realidades» *(Obras Completas,* VII, p. 141). O sea: que para que nos sean realidades, es necesario que se nos aparezcan. —Frente a este argumento (¡) he escrito en otra ocasión: «Es decir, tienen que aparecer en nuestra vida porque de lo contrario, por muy reales que sean, no lo pueden ser-para-nosotros. O lo que es igual: mientras no se nos aparezcan, no se nos están apareciendo en tanto que realidades. Mas esto no constituye ninguna demostración de que en alguna forma tengan en nuestra propia vida su raíz. El ser-para-nosotros-realidades no es algo real en ellas, sino sólo en nosotros» *(Teoría del objeto puro,* Rialp, Madrid 1990, p. 64).

de una manera egoísta en todas las ocasiones, como si fuera imposible que alguna vez no se comportase de ese modo[85]. Cabe que un yo sea egoísta y que en cuanto tal, no en tanto que es un yo, merezca ser reprobado incluso por el mismo hombre en que él consiste, pero en cambio no cabe que el yo egoísta sea realmente el alma de ese hombre, porque el alma no puede dejar de ser el alma, mientras que el yo afectado por el egoísmo puede dejar de hallarse así afectado y conservar, sin embargo, el alma que poseía como parte integrante de su ser esencial.

* * *

«El yo —afirma Pascal— tiene dos cualidades: es injusto en sí por hacerse el centro de todo, y es enojoso para los demás, por querer hacerlos siervos suyos»[86]. —Evidentemente, el yo así caracterizado por Pascal no puede serlo el divino. Mas tampoco es posible que consista en el respectivo yo de cada hombre, pues ello exigiría que todo hombre fuese egoísta inevitablemente, o bien que pudiera darse la posibilidad de un hombre sin ningún yo, al menos en algunas ocasiones de su vida. Por último, no es posible que el yo caracterizado por Pascal sea verdaderamente un alma humana, ya que no es necesario en modo alguno que ésta sea egoísta, ni tampoco que

[85] El egoísmo supone la efectiva libertad del albedrío: de lo contrario, no sería moralmente reprobable.

[86] «Le moi a deux qualités: il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir», *Pensées,* n. 455 (ed. Brunschvicg).

no lo sea. Tan sólo de una manera eventual y desde luego *per accidens* puede ser, o no ser, egoísta el alma humana, según que respectivamente el hombre que la tiene se esté, o no se esté, comportando de una manera egoísta. Y ni el alma del hombre ni ninguna otra realidad puede ser en sí misma lo que ella es sólo *per accidens.*

§ 4. Las facultades superiores del alma humana

Al alma propia del hombre se le da la calificación de intelectiva por ser su capacidad de intelección lo que ante todo la distingue de las otras almas, cuyos poderes se contienen también en ella. La capacidad de intelección es incomparablemente superior a esos otros poderes que asimismo se dan en el alma humana, la cual, por tanto, no es únicamente intelectiva, sino también sensitiva y vegetativa, tal como ya se explicó en el § 2 del Capítulo III.

Ahora bien, aunque la capacidad de intelección es aquello por lo que ante todo el alma humana se distingue de las demás, hay también en ella otro poder que asimismo la hace distinta del principio vital meramente vegetativo, e incluso del que es sensitivo. Ese otro poder es la voluntad, incomparablemente superior al apetito sensitivo, con el que coincide por cuanto ambos son facultades de querer y de no querer (ya positiva, ya negativamente, tanto la una como la otra).

a) De acuerdo con el principio según el cual las facultades se especifican por sus operaciones y és-

tas, a su vez, por los objetos correspondientes, pasemos a examinar qué operación ejerce el entendimiento y a qué objeto se refiere, explicando después qué operación ejerce la voluntad y a qué objeto se refiere su ejercicio.

La operación de la facultad intelectiva es lo que se denomina intelección, *i.e.* el entender: una actividad que va más allá del conocimiento sensorial, aunque lo presupone en el caso del entendimiento del hombre. En qué consista ese ir más allá del conocimiento sensitivo es cosa que no cabe esclarecer sin haber determinado antes el objeto de este conocimiento. Lo que sensorialmente conocemos es en todos los casos algo corpóreo y singular. (Para evitar posibles interpretaciones erróneas, adviértase que «corpóreo» y «cuerpo» no son lo mismo. Lo sensorialmente cognoscible puede ser un cuerpo, pero cabe también que no lo sea, sino que consista en algo que por depender de algún cuerpo se califica rectamente de corpóreo, *v. gr.,* un color, un sonido, un olor, etc.). Y por otra parte no será tampoco inútil la advertencia de que la voz «singular», arriba empleada, juntamente con el término «corpóreo», para la determinación del objeto del conocimiento sensitivo, significa aquí «individual» como contrapuesto a «universal» o «abstracto», y de ningún modo en el sentido de algo que en virtud de su propia índole es «extraordinario» o que se sale de lo común o más frecuente.

En cambio, el objeto propio e inmediato del humano conocimiento intelectivo es abstracto, universal, y tiene por contenido, aunque nunca lo alcance de una manera exhaustiva, *lo que* un dato del conocimiento sensorial *es* o *lo que es* algo no sensorial-

mente cognoscible. Si a ese «lo que es», captado en el conocimiento humano intelectivo, lo denominamos *quiddidad* (voz derivada del término latino *quid,* cuyo significado es el *qué, lo que algo es),* llamamos *quidditativo* al objeto captado intelectivamente por el hombre y que va más allá de lo captado en el conocimiento sensorial (humano o no humano) porque si bien los datos sensoriales tienen en sí la respectiva quiddidad, ésta no es sensorialmente aprehensible. Así, el árbol que veo tiene en sí mismo la quiddidad correspondiente, pero mi vista no la capta, no la ve; yo la conozco, aunque no de modo exhaustivo, entendiendo que eso que veo es un árbol (y no lo entiendo de una manera exhaustiva porque tan sólo Dios conoce íntegramente cualquier ser, incluyendo las relaciones con todos los demás seres). Otro ejemplo: entender el calor no es nada que aumente nuestra temperatura, mientras que, en cambio, el sentirlo la eleva. Si yo no me enfrío ni me caliento no siento frío ni calor, pero de ningún modo esto me impide entenderlos, captar *lo que* cada uno de ellos *es.* (Ciertamente, si nunca hubiera sentido frío ni calor no podría conocer *qué es* aquél ni *qué es* éste, pero tampoco lo podría entender si yo no fuera capaz de ir más allá de sentirlos).

* * *

Lo que es la individualidad en cuanto tal no lo capta ningún conocimiento sensitivo, aunque el objeto de este conocimiento es en todos los casos algo individual. En cambio, y aunque el objeto del humano conocimiento intelectivo nunca deja de ser

universal o abstracto, este conocimiento no sólo puede aprehender la individualidad en cuanto tal, sino asimismo *in concreto* lo individual sensible, no conociéndolo de una manera inmediata o directa, sino en tanto que objeto de un conocimiento sensitivo del cual tenga conciencia la facultad humana de entender. Ello permite que esta facultad lleve a cabo juicios cuyo predicado es universal o abstracto y cuyo sujeto es algo individual y sensible, según acontece *v.gr.* si afirmo, o si niego, que estoy viendo una encina. Y, por otra parte, también puede el entendimiento humano conocerse a sí mismo *in concreto,* es decir, como este determinado entendimiento que ejerce su individual autoconciencia[87]

* * *

Específicamente la voluntad humana se determina por la operación que le compete, la volición, que, a su vez, queda determinada de una manera específica en virtud de su objeto: a saber, el bien intelectivamente conocido por el hombre. Ello no quiere decir que consista en ese bien considerado abstractamente

---

[87] Nótese que la tesis, aquí mantenida, según la cual el objeto propio e inmediato del entendimiento humano es abstracto o universal, no queda invalidada por el reconocimiento de que esa misma facultad intelectiva es apta para entender realidades individualmente concretas; antes por el contrario, esa tesis queda confirmada por cuanto el humano entendimiento no conoce esas realidades sin pasar por el trámite del inmediato y directo conocimiento sensitivo de ellas. Y por lo que atañe al humano conocimiento intelectivo de la individualidad del ser de Dios, también negaría que sea inmediato y directo, ya que sólo es posible como conclusión derivada de unos razonamientos filosóficos.

lo que hace de objeto de la volición humana; antes por el contrario, todas nuestras voliciones se refieren a algún bien concreto y singular, desde luego no siempre el mismo, pero que con todos esos otros bienes concretos y singulares tiene en común la índole de bien y la de ser así apreciado intelectivamente por un hombre (en cada caso, el que ejerce la volición).

La volición no subsigue a un conocimiento especulativo, teórico, abstraído de la disposición en la que el sujeto cognoscente se encuentra, sino que resulta de un conocimiento práctico, *i.e.* que no prescinde, no abstrae, de esa disposición subjetiva. Así se explica que pueda ser objeto de volición humana algo objetivamente malo para el hombre que lo apetece en tanto que lo aprecia como un bien por su sintonía o conveniencia con la disposición en que ese hombre se halla. Y eso es lo que nos ocurre si nos dejamos llevar por alguna afección desordenada, lo cual implica que esa afección es algo que podemos eliminar cuando nuestro propio entendimiento no está cegado por ella, lo que a su vez supone que hayamos puesto los medios para resistirla y anularla. Tales medios son otras disposiciones subjetivas de signo contrario, suscitadas por representaciones sensoriales bajo el control de nuestra voluntad cuando ejercemos la libertad de opción o de albedrío.

La voluntad humana es libre, con libertad de albedrío, según dos modalidades: la libertad de ejercicio y la de especificación. La primera es la de querer o no querer, y la segunda la de querer esto o aquello. Para la primera se usa también la fórmula «libertad de contradicción» por cuanto el querer y el no querer son contradictorios entre sí. En cambio, la liber-

tad de especificación se denomina como «libertad de contrariedad» por ser entre sí contrarios el querer esto y el querer aquello.

Tenemos una íntima conciencia de nuestro albedrío, como también la tenemos de la irreprimible necesidad de nuestro comportamiento en determinadas ocasiones. Consentir no es lo mismo que sentir, aunque evidentemente lo supone. Así, mi libertad de arbitrio no tiene arte ni parte en el hecho de que me entren ganas de beber (salvo en el caso de que, con anterioridad a este hecho, lo hubiese provocado yo de algún modo). Por otra parte, incluso si no estoy teniendo sed, puedo tomar la libre decisión de beber algo, *v.gr.* ese vaso de agua que el médico me ha mandado ingerir muchas veces a lo largo del día (un mandato bien distinto, por supuesto, de toda irreprimible fuerza física que actúe sobre mí). Finalmente, la exclusión del libre arbitrio humano dejaría sin sentido a todo el orden moral[88].

* * *

La voluntad humana es una facultad espiritual, incorpórea, tal como lo es el entendimiento humano y precisamente por ser éste de índole espiritual, incorpórea. Nuestra facultad volitiva tiene necesidad de él, mas no según el modo en que el efecto depende de su causa eficiente. El entendimiento del hombre no es productivo de ninguna volición, aunque sin él

---

[88] Una detenida respuesta a las objeciones alegadas contra el libre albedrío del hombre puede verse en mi libro *El valor de la libertad* (Rialp, Madrid 1995), pp. 109-137.

no hay volición humana alguna, ni actúa eficientemente *ad extra* por sí mismo, sino por medio de la voluntad (pues lo conocido es, como conocido, en el cognoscente y no fuera de él). Y, en definitiva, solamente lo que es espiritual está dotado de la capacidad de tener por objeto su propio ser. Lo material es inepto para captar su propia realidad: dicho de otra manera, es esencialmente irreflexivo.

Capítulo V: ¿ES INCORRECTA LA FÓRMULA «INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA»?

La expresión «inmortalidad del alma humana» no parece correcta a Joseph Pieper, tal como podemos comprobar atendiendo a las varias exposiciones que de esta notable descalificación lleva a cabo el agudo pensador alemán, para quien, por el contrario, es admisible la fórmula «incorruptibilidad del alma humana».

§ 1. Primera exposición

«Tomado de una manera estricta, y puramente considerado según el uso que de él se hace en el lenguaje vivo, el sujeto al que el verbo «morir» y los adjetivos «mortal» e «inmortal» se refieren lo es únicamente el hombre mismo, el hombre entero que consta de cuerpo y alma»[89].

---

[89] «"Sterben", "sterblich", "unsterblich". —Strenggenommen ist rein vom lebendigen Sprachen her betrachtet das diesen Verbum und diesen Adjektiven zugeordnete Subjekt allein der Mensch selber, der ganze Mensch aus Leib und Seele», cf. *Tod und Unsterblichkeit* (Kösel-Verlag, München 1968), p. 53.

Ante esta singular declaración no puedo dejar de preguntarme: ¿es que no mueren los animales no humanos? ¿Ni tampoco las plantas mueren? Pieper no explica lo que él llama el sentido «estricto» del morir, ni nos dice tampoco en qué consiste el morir en su acepción no estricta, la que convendría, según él, a los animales no humanos y a las plantas. Ciertamente, no es que Pieper niegue que mueran las plantas y los animales no humanos, sino que el morir que les atañe sea un estricto morir, aunque como ya he dicho, deja sin explicar en qué consiste el morir estrictamente tomado y qué sea el morir en acepción no estricta.

Por supuesto, la muerte de un hombre es en sí algo mucho más grave que la muerte de un animal no humano o la de una planta. Y si Pieper se hubiese limitado a decir esto, nada tendría yo que oponerle, aunque no ignoro que algún aberrante ecologista estaría en las antípodas del modo mío de pensar[90], y así preferiría, *v.gr.*, la muerte de un ser humano a la de un perro o a la destrucción de un viejo roble. Mas la existencia de aberraciones de este género es posible tan sólo desde el reconocimiento de que también las plantas y los animales no humanos mueren y no, por cierto, en un sentido meramente traslaticio o metafórico: ¿Y podría afirmarse con verdad que es traslaticio o metafórico el sentido en que Pieper toma el vocablo «muerte» cuando niega que los animales no humanos y las plantas mueran en la acepción estricta

---

[90] Conste que nada tengo contra los ecologistas sensatos, bien conscientes de la superioridad del hombre respecto de los demás seres vivos que con él comparten la índole o condición de limitados.

del morir? A ello se opone la irreductible diferencia entre el sentido no estricto y el metafórico. O dicho de otra manera: lo contrario de la acepción estricta es la acepción lata, no la metafórica o figurativa. El morir se da formalmente no ya sólo en el hombre, sino asimismo en otros seres que no son humanos, mientras que, en cambio, un morir figurativo o metafórico se da no sólo en seres que no son humanos, sino también en otros que carecen de vida.

* * *

Si por muerte se entiende la separación del cuerpo y el alma, de tal manera que aquél llegue a corromperse, mientras que ésta es, por el contrario, incorruptible, entonces lo que por muerte se entiende no es la muerte considerada *in genere,* sino exclusivamente la del hombre. Pieper llega al extremo de atribuir a Santo Tomás la tesis de que la separación del cuerpo y el alma pertenece a la índole misma de la muerte o es esa misma índole. Para justificar esta tesis atribuyéndola a Santo Tomás, recurre Pieper a un texto del aquinatense *Compendium Theologiae,* pero citando sólo una parte de él. Según Pieper, «la *ratio mortis,* el concepto de la muerte, indica que el alma se separa del cuerpo, *animam a corpore separari*»[91]. Y es verdad que Santo Tomás hace esta afirmación, pero no es cierto que la haga refiriéndose a la muerte

[91] «Die *ratio mortis,* so heisst es etwa bei Thomas von Aquin, der "Begriff" des Todes besagte, dass die Seele sich von Leibe trenne, *animam a corpore separari*», cf. *Tod und Unsterblichkeit*, ed. cit., p. 46.

en general. He aquí el texto completo: «La muerte de Cristo fue conforme a nuestra muerte en lo que atañe a la índole de la muerte, que consiste en que el alma se separe del cuerpo, pero hay algo en lo que la muerte de Cristo fue distinta de nuestra muerte. Porque morimos como sujetos a la muerte por necesidad natural o forzados por alguna violencia; Cristo, en cambio, murió no por necesidad, sino por su propia potestad y propia voluntad»[92].

Previamente a la diferencia entre la muerte de Cristo y nuestra muerte, se expone en este pasaje la coincidencia entre ellas, la cual consiste en la separación del cuerpo y el alma; pero no debe pasar inadvertida otra coincidencia todavía anterior a la mencionada, a saber, la que se da entre los términos de la comparación, humanos ambos, dado que Cristo, además de ser Dios, es también hombre. Por tanto, el *id quod est de ratione mortis* no lo es pura y simplemente de toda muerte considerada en general, sino de toda muerte que tenga la condición de humana. Y es esto último lo que indudablemente no queda atendido por Pieper en su lectura del texto aquinatense. (La referencia al carácter humano y no sólo divino de la persona de Cristo no la introduzco yo, faltando así a mi propósito de atenerme exclusivamente a una investigación filosófica, del asunto

---

[92] «Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate, et propria voluntate», cf. *Compendium Theologiae,* n. 483 *(Opusc. Theol.*, vol. I, Marietti, 1954, p. 113).

tratado en este libro. Esa referencia está implícita en el modo según el cual Santo Tomás establece la distinción entre la muerte de Cristo y nuestra muerte. Y, por lo demás, la cita de este texto teológico, no meramente filosófico, de Santo Tomás no la introduzco yo, sino Pieper. Yo me limito a tener en cuenta en ella lo que hay de común, según Santo Tomás, entre nuestra muerte y la de Cristo como hombre.)

* * *

Para que la muerte no afecte en sentido estricto a realidades no humanas (según pretende Pieper) es necesario que tampoco a esas realidades les pertenezca en sentido estricto la vida. —Ahora bien, admitir que la vida humana es incomparablemente superior a la vida de otras realidades que con el hombre coinciden en ser limitadas, no absolutas, es cosa perfectamente compatible con el reconocimiento de que la vida se da en los animales no humanos y en las plantas no de una manera metafórica, sino de un modo propio, no figurativo o traslaticio (tal como lo es, *v.gr.,* la vida que se atribuye a un artefacto capaz de durar mucho con buen rendimiento y del cual decimos que tiene una larga vida).

* * *

La referencia que en el texto ya citado de la página 53 hace Pieper al lenguaje viviente está formulada de tal modo que sólo al hombre atañe el morir tomado en sentido estricto y considerado en ese mismo lenguaje. Mas en ningún momento encontra-

mos en Pieper una clara delimitación del concepto del lenguaje viviente. Las largas consideraciones que aparecen en la parte final del capítulo 2 de su obra sobre la muerte y la inmortalidad se limitan a proponer ejemplos relativos a la muerte del hombre. Y es comprensible que sea esta muerte lo significado en la mayor parte de las ocasiones por el verbo morir *(Sterben),* ya que es la que más importa al ser humano. Pero de ahí a sostener que únicamente al hombre se refiere el verbo «morir» en ese mismo lenguaje hay una diferencia que no cabe negar, pues ese mismo lenguaje contiene giros y fórmulas que se usan popularmente y no sólo en el lenguaje propio de las ciencias para expresar cosas tales como, por ejemplo, que ha muerto natural o violentamente un caballo, o que una epidemia de filoxera ha causado la muerte de todas las vides de una plantación.

§ 2. Segunda exposición

«Una vez más: *¡Muere el hombre!* Y si se debe poder hablar, en relación a la esfera humana, de alguna inmortalidad, entonces esa inmortalidad tendría que ser atribuida, con plenitud de sentido, asimismo no al alma, sino al hombre: al hombre entero en cuerpo y alma. Y realmente éste es, aunque de modo sorprendente, el uso de la palabra en el Antiguo Testamento. Sorprendente en todo caso para quien se haya acostumbrado, por cualquier razón, a mantener la «inmortalidad del alma» como una de las afirmaciones esenciales del Libro Santo. En la Biblia misma no hay ningún lícito motivo para ello.

En el Nuevo Testamento no se habla, ni una sola vez, del «alma inmortal». La palabra misma «inmortalidad» aparece sólo tres veces, y en ellas la inmortalidad no es atribuida al alma, sino al Cristo resucitado y al hombre —de nuevo corpóreo— del futuro eón. Y también en la gran Teología es casi desconocida la expresión compleja «inmortalidad del alma». Por ejemplo, Tomás de Aquino, por regla general, no nombra inmortal al alma; él habla más bien de su índole imperecedera, y de su indestructibilidad *(incorruptibilitas).* Pero si se trata de la inmortalidad en relación al hombre, entonces Santo Tomás tiene ante la vista únicamente los hombres paradisíacos y los resucitados de entre los muertos al final de los tiempos»[93].

---

[93] «Noch ein mal, also: *es stirbt der Mensch!* Und wenn in bezug auf die menschliche Sphäre von Unsterblichkeit überhaupt soll die Rede sein können, dann müsste diese Unsterblichkeit sinnvollerweise gleichfalls nicht der 'Seele', sondern dem Menschen zugesprochen werden können, wiederum: dem ganzen Menschen aus Leib und Seele. Und dies ist in der Tat, wenn gleich erschtaunlicherweise, der Wortgebrauch des Neuen Testamentes. Erschtaunlich jedenfalls für den, der sich, aus welchen Gründen, noch immer, daran gewöhnt hat die Lehre von der 'Unsterblichkeit der Seele' für eine der wesentlichsten Aussagen des Heiligen Buches der Christenheit zu halten. In der Bibel selbst gibt es dafür kaum einem legitimen Anlass. Im Neuem Testament ist kein einziges Mal von der 'unsterblichen Seele' die Rede: das Wort 'Unsterblichkeit' selbst kommt nur dreimal vor, und dann wird die Unsterblichkeit nicht der Seele zu gesprochen, sondern dem auferstandenen Christus und dem –wiederum leibhaftigen– Menschen des kommenden Äon. Und auch in der grossen Theologie ist die Wortbindung 'Unsterblichkeit der Seele' nahezu unbekannt. Thomas von Aquin zum Beispiel nennt die Seele durchweg nicht 'unsterblich'; er spricht vielmehr von ihrer Unvergenglichkeit, Unzerstörbarkeit *(incorruptibilitas)* ist aber bei ihm im Bezug auf den Menschen von 'Unsterblichkeit' die Rede, dann hat auch er einzig den paradiesischen und den von den Toten auferweckten Menschen der Endzeit im Blick», *op. cit.,* pp. 53-54.

El comienzo de este pasaje no añade ninguna efectiva novedad a lo ya dicho al final del texto que inmediatamente le precede en la misma página 53. Se trata pura y simplemente de una cabal repetición, sin ningún tipo de matiz diferencial, de lo ya afirmado al decir que la atribución de la inmortalidad ha de ser hecha, para que tenga plenitud de sentido, al hombre entero y no a su alma.

Una vez consignada enfáticamente esta repetición, con la que nada se prueba, se nos dice cuál es el uso de la palabra «inmortalidad» en el Antiguo Testamento, señalando que el hecho de que este uso resulte sorprendente se debe a la costumbre, por cualquier razón, de tener como una de las afirmaciones esenciales del Libro Santo la afirmación de la inmortalidad del alma. Ahora bien, con este informe del uso de la palabra «inmortalidad» en el Libro Santo no se da ningún argumento filosófico —pura y simplemente filosófico— de que el alma incorruptible no merezca calificarse de inmortal. Y conviene advertir sobre este asunto cuatro cosas:

a) La cuestión de la inmortalidad del alma humana no puede quedar resuelta apelando a la Biblia si el planteamiento que de la cuestión se hace es de índole filosófica, y no puede quedar resuelta con esa apelación ni siquiera para un filósofo creyente, porque éste, en cuanto filósofo, no argumenta con datos de la Revelación, sino con hechos e ideas naturalmente captables. Ni tampoco el filósofo creyente opera, en cuanto filósofo, con datos tomados en préstamo a la teología de la fe.

b) Es obvio que el filósofo creyente no puede contradecir ni siquiera uno solo de los contenidos de su fe;

si se opusiera a alguno, dejaría, *eo ipso,* de ser creyente. Pero entre los contenidos de la fe del cristiano, en la que se incluyen los del Antiguo y los del Nuevo Testamento, no hay ninguna tesis donde se niegue la inmortalidad del alma humana. Una cosa es el uso de la voz «inmortalidad» y otra cosa es la tesis donde se afirmase, o se negase, la inmortalidad del alma humana.

c) De la afirmación según la cual es incorruptible el alma humana no se sigue la negación de que esa misma alma sea inmortal. Y, por otra parte, de que Santo Tomás no hubiera atribuido *casi* nunca la inmortalidad al alma humana no se seguiría que para él fuese incorrecto el hacer esa atribución. («Casi nunca» no es lo mismo que «nunca», y Pieper no menciona *in concreto* la excepción implicada por el «casi desconocida» con que él califica la utilización del término verbal «inmortalidad del alma» por Santo Tomás.)

d) Que sea inmortal el hombre paradisíaco y el resucitado al final de los tiempos, además de algo no afirmado, ni tampoco negado, con validez filosófica, no es cosa de la que lógicamente se infiera que es inmortal el alma humana, ni que esa misma alma sea mortal. —Ciertamente, no dice Pieper lo segundo, pero por las razones ya indicadas y rebatidas, califica de incorrecta la expresión «inmortalidad del alma humana», apelando en definitiva, como también hemos visto, a motivos no filosóficos.

§ 3. Tercera exposición

«El acostumbrado uso de la expresión «inmortalidad del alma» no es poco feliz únicamente en razón

de que el morir, o el no morir, estrictamente tomados, sólo pueden acontecerle al hombre, no al alma. Además, ese uso, ya por el mismo vocablo, más bien favorece la falsa representación de que en la muerte el hombre no muere en el fondo realmente. De ahí que aparezca como algo lleno de sentido el no hablar de la inmortalidad del alma, sino de su indestructibilidad y de la imposibilidad de su anonadamiento, según hacen los grandes maestros de la Cristiandad»[94].

Dos son las novedades aportadas por este texto: en primer lugar, la idea de que el uso del término «inmortalidad del alma» favorece la falsa representación de que en la muerte el hombre no muere en el fondo realmente; y en segundo lugar, la afirmación de que los grandes maestros de la Cristiandad, al referirse al alma, no hablan de su inmortalidad, sino de su incorruptibilidad.

De nada nos servirá el intento, por más que lo reiteremos, de encontrar entre las ideas expuestas en la obra de Pieper sobre la muerte y la inmortalidad alguna argumentación por la cual resulte plausible la tesis de que en la muerte el hombre no muere real-

---

[94] «Die eingebürgeste Rede von der 'Unsterblichkeit der Seele' ist nicht allein deshalb wenig glücklich, weil es, strenggenommen, nur dem Menschen, nicht aber der Seele wiederfahren kann zu sterben oder nicht zu sterben. Vielmehr begünstigt sie aussardem schon durch die blosse Vokabel, die falsche Vorstellung, dass also im Gründe der Mensch im Tode gar nicht 'wirklich' sterben. Darum erscheint es sinnvoller. Statt von der 'Unsterblichkeit' von der Unzerstörbarkait und Vernichtbarkeit der Seele zu sprechen oder von ihrer Unvergänglichkeit –wie es die grossen Lehrer der Christenheit tatsächlich durchweg tun», *op. cit.,* p. 169.

mente en el fondo[95]. Ahora bien, para poder admitir que la expresión «inmortalidad del alma» favorece la falsa representación de que, al morir, el hombre no muere en el fondo realmente, es menester que quien emplea esa expresión esté pensando una de estas dos cosas: o que el alma es, *sit venia verbo,* algo así como la totalidad del hombre, o que es realmente el constitutivo fundamental del ser humano. Pieper no demuestra que alguna de esas dos cosas sea pensada por quienes emplean la expresión «inmortalidad del alma». Ni lo podría demostrar, porque quienes usan esta expresión afirman que el hombre muere, aunque su alma perviva. Y, además, Pieper no explica por qué razón la tesis de la incorruptibilidad del alma humana no equivaldría a la afirmación de que ésta no muere, siendo así que al seguir viviendo no se encuentra afectada por la muerte, aunque muera el hombre al corromperse el cuerpo.

Pasemos a la otra novedad. ¿Confirman los datos históricos la afirmación, categóricamente hecha por Pieper, de que los grandes maestros de la Cristiandad, al referirse al alma prefieren hablar de su incorruptibilidad e imposibilidad de anonadamiento, en vez de atribuirle la inmortalidad?

En el Libro Segundo de los *Soliloquia,* San Agustín hace uso de la expresión «inmortalidad del alma» —sin juzgarla inapropiada o incorrecta— en varias ocasiones: Cap. I. *De inmortalitate animae;* cap. IV. *Ex falsitatis seu veritatis perpetuitate possitne co-*

---

[95] Por lo demás, tampoco en ninguno de los demás escritos de Pieper relacionados con el mismo asunto se nos hace presente ninguna argumentación en ese mismo sentido.

lligi animae immortalitas?; cap. XIII. *Immortalitas animae colligitur.* Y hay una obra de San Agustín con el expreso título *De immortalitate animae.*

Frente a estos datos cabría, en principio, objetar que las dos obras citadas son anteriores a la conversión de su autor. Pero es el caso que de ningún modo San Agustín las ha descalificado o rechazado, en lo que a su contenido se refiere, en ninguno de los escritos que compuso siendo ya converso. (Los claros reparos que en las *Retractationes* —I, cap. V, n. 1— dirige al *De inmortalitate animae* se refieren únicamente a la forma, no al contenido o fondo doctrinal. El testimonio de San Agustín se corrobora con el de su discípulo Claudiano Mamerto, para quien el alma es inmortal y el cuerpo es mortal, cf. *De statu animae,* Libro III, cap. 22.)

Nada hay en Boecio que de algún modo pueda favorecer o acreditar la opinión de Pieper. Según atinadamente observa L. Rey Altuna[96], la inmortalidad del alma fue admitida por Boecio, más como un principio indiscutible que como solución a un problema. Y para la cuestión que ahora discutimos lo relevante es que Boecio hace uso de la expresión «inmortalidad del alma».

«¿Cómo podrían las almas de los hombres ser imagen o semejanza de Dios —argumenta Casiodoro— si la muerte les pusiera término?»: *Num quemadmodum poterunt esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termini clauderetur?» (De anima,* c. 2).

---

[96] Cf. *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos* (Biblioteca Hispánica de Filosofía, edit. Gredos, Madrid 1959), p. 150.

San Anselmo escribe: «Si el alma humana fuese mortal, su amor a la inteligencia no la haría feliz eternamente, ni su desprecio eternamente despreciada. Así, pues, tanto si ama como si desprecia aquello para lo cual fue creada, es necesario que sea inmortal. ¿Mas qué se ha de pensar de algunas almas racionales consideradas incapaces tanto de amar como de despreciar la inteligencia suprema, según se comprende que son las almas de los niños? ¿Son mortales o son inmortales? Pero indudablemente todas las almas humanas son de la misma naturaleza. Por lo cual, y no siendo dudoso que hay algunas inmortales, es necesario que toda alma sea inmortal»[97].

(Aquí no me interesa discutir la validez filosófica de estos razonamientos. Solamente los tomo en calidad de datos confirmativos de cómo uno de los grandes maestros de la Cristiandad no ha rechazado la fórmula «inmortalidad del alma humana»).

Domingo Gundisalvo, maestro de numerosos cristianos medievales, escribió un tratado *De inmortalitate animae,* donde la noción de la incorruptibilidad no sustituye al concepto de la inmortalidad, sino

---

[97] «Sed nec amantem animam necesse est aeterne beatam esse nec contemnentem miseram, si sit mortalis. Sive igitur amet, sive contemnet id ad quod amandum creata est: necesse est eam immortalem esse. Si autem aliquae sunt animae rationales, quae nec amantes nec contemnentes iudicandae sint, sicut videtur esse animae infantum, quid de iis sentiendum est? Sunt mortales aut immortales? Sed procul dubio omnes humanae animae eiusdem naturae sunt. Quare quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse immortalem», cf. *Monologion,* cap. 72, *Quod omnes humana anima sit immortalis* (en *Obras completas de San Anselmo*, t. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1952, p. 338).

que, por el contrario, se comporta como equivalente suyo. (Gundisalvo, efectivamente, argumenta la inmortalidad del alma humana basándose en la imposibilidad de que la corrupción llegue a afectarle en ninguno de los diversos modos en que cabe que algo se corrompa.)

Tampoco en San Alberto Magno la inmortalidad y la incorruptibilidad del alma aparecen como contrapuestas, sino como equivalentes entre sí: «El alma humana es inmortal e incorruptible, y (...) la causa de esta inmortalidad e incorruptibilidad está en el modo en que es por la causa eficiente que es Dios»[98].

Del mismo parecer que San Alberto Magno es su discípulo más célebre, Santo Tomás de Aquino, pues si bien es cierto que éste en alguna ocasión habla de la inmortalidad sin mencionar la incorruptibilidad[99], o a la inversa[100], también es verdad que en alguna otra ocasión habla conjuntamente de la inmortalidad y de la incorruptibilidad. —El hecho de que en *Summ. Theol.,* I, q. 97, a. 1 las refiera al hombre —paradisíaco— y no al alma, deja intacta la validez de la equivalencia de ambas entre sí, frente a lo mantenido por Pieper al referir la incorruptibilidad al alma humana y en cambio la inmortalidad, así como la mortalidad, únicamente al hombre.

* * *

---

[98] *Summ. Theologica,* II Pars, q. 73.

[99] *«Moriente carne, anima remanet immortalis»*, cf. *Cont. Gent.,* Libro IV, cap. 55.

[100] *«Necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem»*, cf. *Summ. Theol.,* I, q. 75, a. 6.

A los hasta aquí citados, podemos añadir, entre otros, los testimonios que siguen: San Buenaventura *(In II Sent.,* dist. 19, a. 1, q. 1); Petrus Hispanus *(De anima,* cap. IX: *De inmortalitate);* Capreolo *(In IV Sent.,* dist. 43, q. 2, concl. 1); Marsilio Ficino *(Theol. Plat. De Inmort. Animarum,* lib. VIII, c. 21); Cayetano *(In Eccl.,* c. III, v. 21)[101]; Domingo de Soto *(Comm. Fratris Dominici Soto in Quartum Sent. II,* dist. XLIII, q. 1, a.1); Báñez («es ciertísimo que según la verdadera filosofía el alma es incorruptible e inmortal», cf. *Super Primam Partem Divi Thomae,* q. 75, a.6); Suárez, para quien el alma humana, principio intelectivo, es incorruptible e inmortal por naturaleza *(De anima,* I, cap. 10, n. 16); y Juan de Santo Tomás *(Cursus Philosophicus Thomisticus,* Phil. Natur., IV P, Q. 19, art. 1: *Quomodo naturaliter constet animam rationalem esse inmortalem et per se subsistens).* —De otros autores posteriores no hago mención por estimar que los testimonios ya aducidos bastan para probar, frente a Pieper, que la expresión «inmortalidad del alma humana» la han usado realmente unos grandes maestros de la Cristiandad.

---

[101] «Aunque ningún filósofo ha demostrado hasta ahora que el alma sea inmortal, nos lo creemos por la fe, y está conforme con razones probables». Lo que niega Cayetano es que haya habido auténticas demostraciones filosóficas de la inmortalidad del alma, no que sea admisible el hablar de esta inmortalidad. Él mismo la admite por fe y no deja de reconocer la existencia de razones probables a favor de ella.

CAPÍTULO VI:
LOS ARGUMENTOS DEFICIENTES

§ 1. LOS RAZONAMIENTOS DE PLATÓN

De un modo propiamente filosófico (aunque ocasionalmente entremezclado con algunas creencias de índole religiosa) el problema de la inmortalidad del alma humana es tratado por vez primera en el pensamiento griego y sólo en él, donde sobre todo destacan los argumentos que Platón dedica a este asunto y que considero deficientes por las razones que voy a exponer y analizar. Pero antes he de ocuparme de Pitágoras, en quien Platón se apoya, de una manera explícita, a propósito de la tesis de la metempsicosis o transmigración de las almas.

Según T. Ricken, la atribución de la doctrina de la metempsicosis a Pitágoras está bien documentada; pero que fuese Pitágoras el primero en enseñar la inmortalidad de las almas es una interpretación ulterior[102].

---

[102] «Gut bezeugt ist für PYTHAGORAS die Lehre der Seelenwanderung; dass er als erster die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe, ist eine spätere Interpretation», vid. *Historischen Wörterbuch der Philosophie,* herausg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, (Schwabe & Co. A.G. Verlag – Basel), *Unsterblichkeit.* II *Griechische und römische Antike,* p. 278.

—Desde el punto de vista filosófico, no desde el cronológico o histórico, dan pie estas declaraciones a una doble cuestión: a) ¿Cómo se prueba que la metempsicosis es un auténtico hecho y no el objeto de una creencia vana o ilusoria?; b) ¿De qué modo podría la metempsicosis constituir una demostración de la inmortalidad del alma humana? (Ninguna de estas cuestiones es tratada por T. Ricken en su doble declaración porque el punto de vista desde el cual la efectúa no es, ni en la primera ni en la segunda parte de ella, el propiamente filosófico, sino sólo el meramente informativo.)

Cuenta F. Copleston que «en su *Vida de Pitágoras,* Diógenes Laercio nos habla de un poema de Jenófanes, en el que éste refiere que Pitágoras, habiendo visto a alguien golpear a un perro, le dijo que no siguiera haciéndolo porque en los gemidos del animal había reconocido la voz de un amigo»[103].

Lo mismo cuenta K. Prächter: «Jenófanes, el fundador de la escuela eleática, se burla (en Dióg. Laercio, 8, 36, vers. II B 7) de la doctrina pitagórica de la metempsicosis, en estos versos:

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα /
Φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος· /
Παῦσαι μηδὲ ῥαπίζ΄ ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστίν /
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων

(«y como en cierta ocasión pasara junto a un perrillo que estaba siendo golpeado, llenóse, según se cuenta,

[103] *Historia de la Filosofía,* I (Seix y Barral Hnos., Barcelona 1980), p. 45.

de compasión y dijo: párate y no le azotes porque en él está el alma de un amigo al que he reconocido por la voz»)»[104].

La burla que, según este relato, hace Jenófanes de la doctrina pitagórica de la metempsicosis está perfectamente justificada, pues no existe prueba alguna de la verdad —como tampoco de la verosimilitud— de semejante doctrina. Ciertamente es verdad que en ocasiones algo experimentado o vivido realmente por vez primera es captado, no obstante, como vivido con anterioridad, sin ninguna impresión de cuándo lo fue, ni de haberlo olvidado. ¿Cómo se explica entonces la impresión de haberlo vivido antes? —En un estudio expresamente dedicado a la elucidación de lo irreal en sus diversas formas he escrito: «Con los términos «previamente dado a la conciencia» se menciona de un modo implícito la esencial condición cronológicamente antecedente, y radicalmente presupuesta, de la objetivación que tiene lugar en el recuerdo como forma especial de iteración. Si esa condición esencial no se cumple, lo objetivado como «previamente dado a la conciencia» no es el término intencional de un efectivo recuerdo, sino sólo una construcción de esa falsa memoria a la cual los psicólogos dan el nombre de «paramnesia».

[104] «Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, verspottet (...) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen [aquí los versos griegos] (Und als er einst, da eine junger Hund geschlagen wurde, vorbeiging, wurde er, so erzählt man, von Mitleid ergriffen und sprach so: Höhre auf und peitsche ihn nicht, denn es ist in ihm eines Freundes, Seele, die ich an der Stimme erkannte")», cf. *Die Philosophie des Alterstums,* herausg. von Karl Praechter, 13 Auflage (Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1953), S. 62.

Cuando el patológico fenómeno así designado acontece, se da en la subjetividad en acto la impresión de lo *dèjá vu,* cuya falsedad, si bien consiste, evidentemente, en no haber existido el previo aprehender implícito en semejante impresión, no estriba en que ésta no existe (la paramnesia no es una forma del olvido). Por tanto, aunque lo objetivado en las vivencias de la seudomemoria sea real, de un modo concomitante se constituye en ellas una peculiar irrealidad, a saber, la que atañe a lo que de ese modo es objetivado y justamente en tanto que objetivado de ese modo. (A ese tipo de lo irreal podemos registrarlo con el nombre de «lo irreal paramnésico»)[105].

Ahora bien, incluso dando por cierto, sin fundamento alguno, que la metempsicosis fuese algo real, aún quedaría por ver cómo constituiría una demostración de la inmortalidad del alma humana. Porque es el caso que si alguna vez la metempsicosis dejara de darse, no podría ser prueba alguna de la inmortalidad del alma propia del hombre, ya que esta inmortalidad exigiría que la transmigración de cada una de las almas humanas no dejara de darse en ninguna ocasión. Dicho de otra manera: para que la metempsicosis sea posible es necesario que el alma de cada hombre que muere sobreviva, por donde viene, en suma, a resultar que la transmigración de las almas humanas no condiciona la inmortalidad de estas almas, sino que justamente es esa inmortalidad lo que sería un imprescindible requisito para la transmigración infinitamente reiterable.

* * *

---

[105] Cf. *Teoría del objeto puro*, ed. cit., pp. 442-443.

Gorgias, Fedón, República, Fedro y *Timeo* son las obras platónicas más relevantes para la cuestión de la inmortalidad del alma humana. —Veamos por separado lo que en cada una de ellas se nos dice acerca de esta cuestión y tratemos de ver si los argumentos respectivos tienen algún valor para probar que las almas humanas son realmente inmortales.

En el *Gorgias* pone Platón en boca de Sócrates, que conversa con Caliclés, un mito, diciéndole a su interlocutor: «Así, pues, escucha lo que se suele llamar una bella historia, que tú tomarás por un cuento y que yo tengo por una historia verdadera: en calidad de verdaderas te ofrezco las cosas de las que voy a hablarte. [...] Desde el tiempo de Crónos, y todavía hoy, entre los dioses existe para los hombres una ley, por la cual el que muere tras una vida enteramente justa y santa va después de su muerte a las islas de los Bienaventurados, donde habita a cubierto de todos los males, en una felicidad perfecta, mientras que el injusto e impío va al lugar de la expiación y del castigo, llamado el Tártaro»[106].

La primera de las observaciones que aquí deben hacerse es que en este relato no se habla de las almas humanas, sino de los hombres, aunque de ellas cabe, no obstante, decir que están implícitas en la mención

---

[106] «Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. [...]Ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ ἀεὶ νὺν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόνται καὶ ὁσίως, ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἰέναι», 523 a 1 - b 5.

de éstos, sobre todo teniendo en cuenta las referencias a la justicia y la injusticia, la santidad y la impiedad, que evidentemente no son determinaciones de carácter corpóreo. Pero en el relato de Sócrates no aparece ningún razonamiento que demuestre la inmortalidad del alma humana. Sócrates afirma que él tiene por verdadera la bella historia de su relato, pero no dice por qué la juzga verdadera. Así, pues, en el *Gorgias* la inmortalidad del alma humana es sostenida por Platón apoyándose sólo en que la afirma (no en que la prueba) Sócrates, lo cual es a todas luces una pobre argumentación.

* * *

El *Fedón* presenta cuatro argumentaciones en favor de la inmortalidad del alma humana.

α) La primera se apoya inicialmente en una antigua tradición según la cual «allá abajo [se refiere al Hades] están las almas que allí han llegado desde aquí y vuelven aquí mismo renaciendo de quienes han muerto (...). Pues no podría haber nuevo nacimiento para almas que no existieran»[107].

Para dar mayor fuerza al argumento, aborda la cuestión de si no sólo los hombres sino también los demás animales y las plantas o, dicho en general, todos los seres que nacen provienen de su contrario en

[107] «Σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῇδε πῃ, εἴτ᾽ ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὔ. Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος (...) ὡς εἰσιν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. [...] Οὐ γὰρ ἄν που πάλιν ἐγίγνοντο μὴ οὖσαι», 70 c 3-10.

el caso de que lo tengan[108]. Y después de presentar una serie de ejemplos muy diversos, dice: «Mantenemos este principio universal de toda generación: que las cosas nacen de las que les son contrarias»[109].

El pensamiento de que las cosas nacen de las que les son contrarias lleva a Platón a la tesis de la circularidad de las generaciones, *i.e.* a la afirmación de que lo proveniente de lo que le es contrario se comporta, a su vez, como aquello de lo que después ese contrario proviene. Esta tesis es prolijamente repetida y ejemplificada por Platón desde 71 a 8 hasta 72 a 3, donde concluye que no menos proceden de los muertos los vivientes que de los muertos los muertos, y que ello es suficiente indicio de la necesidad de admitir que las almas de los muertos existen en alguna parte y que desde allí vuelven a nacer[110].

Y después de rechazar[111] la hipótesis de la no circularidad de las generaciones de los contrarios, Platón insiste en que los vivientes proceden de los muertos y en que las almas de los muertos tienen una existencia[112], añadiendo que la suerte de las almas buenas es mejor, y peor la de las malvadas.

---

108 «Μὴ τοίνυν κατ΄ ἀνθρώπων, ἦ δ΄ὅς, σκόπει μόνον τοῦτο, εἰ βούλει ῥᾷον μαθεῖν, ἀλλὰ κατὰ ζῴων πάντων καὶ φυτῶν, καὶ συλλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν, περὶ πάντων ἴδωμεν ἆρ΄ οὑτωσὶ γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐνάντίων, ὅσοις τυγχάνει δὲ τοιοῦτόν τι», 70 d 7-12.

109 «ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα», 71 a 8-9.

110 «ἱκανὸν που ἐδόκει τεκμήριον εἶναι ὅτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι», 72 a 4-6.

111 72 a 8 - d 7.

112 «ἐκ τῶν τεθνεώτων τοῦς ζῶντας γίγνεσθαι, καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι», 72 d 9.

Críticamente, alega con acierto K. Prächter, se ha de reparar aquí en que la tesis de que todos provienen de un contrario no es sostenible (lo sano no necesita provenir de lo enfermo, ni lo recto de lo curvo), y también se ha de reparar en que el argumento derivado de la imposibilidad del tránsito de la vida a la muerte presupone la todavía no demostrada homogeneidad del alma, pues un alma compuesta puede descomponerse en sus elementos integrantes, y en consecuencia, dejar para siempre de existir, pero sus elementos integrantes, en composición con los de otras almas, son aprovechados para la producción de un nuevo viviente[113].

β) Otra argumentación que en el *Fedón* se propone para la inmortalidad del alma humana es la que apela a la doctrina platónica de la anamnesia o reminiscencia. «Nuestro aprender no es quizá otra cosa que un recordar, y así, en conformidad con ello, es necesario que en un tiempo anterior hayamos sido instruidos de aquello de lo cual ahora nos acordamos. Mas esto sería imposible si nuestra alma no hubiera estado en alguna parte antes de tomar por la generación esta forma humana. Por consiguiente, de

---

[113] «Kritisch ist hier zu bemerken, dass die These, alles entstehe aus seinem Gegenteile nicht haltbar ist (Gesundes braucht nicht aus Krankem, Gerades nicht aus Krummem zu entstehen), und dass das aus der Unmöglichkeit des einseitigen Übergangs vom Leben zum Tode hergeleitete Argument die noch nicht beweisene Einheitlichkeit der Seele voraussetzt. Denn eine zusammengesetzte Seele kann sich in ihre Bestandteile auflösen und damit für immer aufhören zu existieren, ihre Bestandteile aber in Zusammenführung mit denen anderer Seelen zur Schöpfung eines neuen lebendigen verwendet werden», *op. cit.,* p. 266.

esta manera es verosímil que nuestra alma sea inmortal» [114].

Literalmente tomado, el argumento no suministra la certeza de una verdad propiamente dicha, sino exclusivamente algo verosímil o probable. Para ser una prueba suficiente de la inmortalidad del alma humana necesita complementarse con la demostración de que realmente el aprender es en el hombre un recordar[115]. Tal demostración existe, y en espléndida forma. Los hombres sometidos a un interrogatorio bien llevado dicen por sí mismos (sin que nadie les ayude) lo que acertadamente se ha de responder, y si no hubiese en ellos un conocimiento intelectivo y un recto juicio serían incapaces de dar esas respuestas[116].

La necesidad del recto juicio (ὀρθὸς λόγος) para dar esas respuestas adecuadas es cosa bien evidente, mas con ello no se demuestra la inmortalidad del alma humana (ni Platón lo pretende). En cambio, la necesidad del conocimiento intelectivo (afirmada

---

[114] «ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα. Τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ που ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι. Ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχὴ εἶναι», 72 e 2-8.

[115] Ya en el *Menón* había quedado establecida esta tesis platónica, garantizándola con el experimento que hace Sócrates en un esclavo de Menón, limitándose a un hábil interrogatorio –sin inducir ninguna clase de enseñanza– y consiguiendo de este modo que el esclavo descubra por sí mismo toda una serie de verdades geométricas en las que nunca había sido instruido. Cf. *op. cit.,* 82 a 9 - 86 b 3.

[116] «Ἑνὶ μὲν λόγῳ (...) καλλίστῳ, ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι παντα ᾗ ἔχει. Καίτοι, εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ᾽ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι», *Fedón,* 73 a 5-8.

con la del recto juicio) es la necesidad de un saber anterior, de lo cual se infiere que éste no es para ella ningún requisito imprescindible, y así la muerte corpórea no lleva consigo la anímica. Ahora bien, para que esta argumentación fuese verdaderamente concluyente habría de ser intachable la doctrina platónica del conocimiento intelectivo (ἐπιστήμη) como un saber posible para el hombre independientemente de su cuerpo y, por lo mismo, con independencia, también, respecto de todo conocimiento sensorial y de los datos que con él se consiguen. Mas ninguna de tales independencias es realmente demostrada por Platón, sin que ello quiera decir que éste rechace, antes por el contrario, inequívocamente admite, la necesidad de los datos sensoriales, aunque sólo como recordatorios imprescindibles para que la anamnesia acontezca. Pero es el caso que Platón rechaza toda mediación de esos datos para el conocimiento intelectivo que la anamnesia presupone, y de ningún modo demuestra la imposibilidad de un conocimiento intelectivo que se logre abstrayendo de los datos sensibles las esencias inteligibles que hay en ellos[117].

γ) Admitiendo que nuestra alma exista antes de que nazcamos, «queda por demostrar que incluso después de nuestra muerte existirá no menos que an-

---

[117] La explicación aristotélica del conocimiento intelectivo admite dos cosas cuya imposibilidad no es demostrada de ninguna manera por Platón: que en los datos sensibles hay esencias inteligibles y que el alma humana tiene la capacidad de captar por abstracción esas esencias que los sentidos no perciben, pero que están (individualizadas, no abstraídas) en los sujetos del conocimiento sensorial.

tes de nuestro nacimiento»[118]. «Mas esa demostración —dice el Sócrates platónico a sus interlocutores Simmias y Cebes— ya la tenéis en el supuesto de que consintáis en unir en uno solo este argumento [se refiere al de la anámnesis] y el de que todo lo que vive nace de lo muerto»[119].

Frente a este razonamiento se ha de observar que la unión de los argumentos ya expuestos en α) y β) da lugar tan sólo a la recíproca complementación meramente cronológica de lo prenatal y lo postmortal, no a una mutua superación de las insuficiencias de uno y otro argumento. La suma de éstos determina la unión de sus insuficiencias, no la efectiva corrección de unas por otras.

δ) Su desarrollo comprende desde 78 b 9 hasta 80 c 2, y su primer paso consiste en admitir que sólo lo que es compuesto se puede descomponer y así extinguirse[120]. En un segundo paso se sostiene que lo que siempre se comporta del mismo modo es verosímilmente lo no compuesto, mientras que lo compuesto es lo que se comporta unas veces de un modo y otras de otro[121]. En su tercer paso se afirma que lo que va-

---

[118] «δεῖ δὲ προσαποδεῖξαι ὅτι, καὶ ἐπειδάν ἀποθάνωμεν, οὐδὲν ἧττον ἔσται ἢ πρὶν γενέσθαι», 77 c 3-5.

[119] «Ἀποδέδεικται μέν, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ὁ Σωκράτης, καὶ νῦν, εἰ θέλετε συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον εἰς ταὐτὸν καὶ ὃν πρὸ τούτου ὡμολογήσαμεν, τὸ γίγνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεκνεῶτος», 77 c 7-11.

[120] «Ἆρ᾽ οὖν τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ᾗπερ συνετέθη·», 78 c 12-13.

[121] «Οὐκοῦν ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀσύνθετα, τὰ δέ ἄλλοτ᾽ ἄλλως καὶ μηδέποτε ταὐτά, ταῦτα δὲ σύνθετα», 78 c 6-8.

ría en su comportamiento es sensorialmente cognoscible, mientras que los que se mantienen idénticos no pueden conocerse nada más que en la reflexión del pensar[122]. Y en un cuarto paso se repite que el alma es cosa invisible[123].

Así, pues, el alma humana, no pudiendo ser sensorialmente cognoscible, tampoco puede cambiar en su modo de comportarse, pues todo lo sensorialmente cognoscible se comporta unas veces de un modo y otras de otro, lo cual se debe a que es algo compuesto, de donde resulta que se puede descomponer y así extinguirse, mientras que el alma humana no se puede descomponer, por no ser algo compuesto, según se infiere de las características que a lo compuesto se atribuyen en los pasos segundo y tercero ya expresamente consignados.

La insuficiencia de este intento platónico de probar la inmortalidad del alma humana se echa de ver al advertir que el hecho de que todo lo sensorialmente captable sea compuesto no demuestra que todo lo compuesto sea sensorialmente captable, con lo cual es posible que algo que escapa a nuestro conocimiento sensorial no se halle libre de composición, ni tampoco, por tanto, de descomposición como forma de extinguirse o deshacerse. (Y a esto cabe añadir que la necesidad de ser compuesto para poder cambiar no demuestra, *por sí sola,* que lo que

---

[122] «Οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσειν (...) ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοις ἡ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ», 78 e 6 - 79 a 3.

[123] «“Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι οὐχ ὁρατόν» 79 b 12-13.

no puede cambiar no puede ser compuesto ni tampoco, por tanto, llegar a descomponerse.)

ε) Este argumento se resume en el siguiente esquema: el alma, que es lo que hace que el cuerpo esté vivo[124] no puede recibir en sí lo contrario a lo que ella aporta (o sea, no puede recibir en sí la muerte)[125]; por tanto, el alma es inmortal[126]. —Y es indudable que, mientras existe, no puede el alma recibir en sí la muerte, pero esto no prueba la imposibilidad de que el alma deje de existir (o sea, no constituye ninguna demostración de que el alma sea inmortal).

* * *

La argumentación que en la *República* se presenta a favor de la inmortalidad del alma humana empieza propiamente con la definición del mal y del bien: el mal es lo que merma y destruye, mientras que el bien es lo que conserva y conforta[127]. A continuación se establece la tesis de que hay un bien y un mal para cada cosa[128]. Y después de otras consideraciones tan prolijas como innecesarias, y tras haberse afirmado que para el alma hay algo que la hace mala y que en

---

[124] «᾽Αποκρίνου δή, ἧ δ΄ὅς, ᾧ ἂν τι ἐγγένεται σώματι ζῶν ἔσται᾽Ὦ ἂν ψυχή, ἔφη», 105 c 8-10.

[125] «Οὐκοῦν ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μὴ πότε δέξηται», 105 d 10-11.

[126] «᾽Αθάνατον ἄρα ψυχή», 105 e 6.

[127] «“Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν», 608 e 3-4.

[128] «Τί δέ κακὸν ἐκάστῳ τι καὶ ἀγαθόν λέγεις. (...)᾽Έγωγ΄ ἔφη», 608 e 6 - 609 a 5.

ese caso están sus vicios[129], se rechaza que la injusticia y los demás vicios desnaturalicen al alma, la corrompan y la lleven a la muerte[130]. Y así la inmortalidad del alma queda, en conclusión, radicalmente mantenida frente a todo razonamiento que la niegue, porque «si algo no muere ni por un mal que le es propio, ni por otro que le es ajeno, es patente que siempre ha de existir y que, si siempre existe, es inmortal»[131].

No cabe que sea ésta una auténtica prueba de la inmortalidad del alma humana, porque el concepto general del mal como lo corruptor y destructivo de aquello a lo cual afecta (según aparece en el primero de los textos citados) es palmariamente incompatible con la tesis según la cual los males propios o peculiares del alma humana —la injusticia y los demás vicios morales— no hacen que ese alma deje de existir, *i.e.* no hacen que muera.

* * *

La prueba que Platón aduce en el *Fedro* se resume en la tesis de que aquello que se comporta como motor de sí mismo es inmortal, mientras que lo que mueve como movido por otro es algo que deja de

---

[129] «Ψυχὴ ἆρ᾽ οὐκ ἔστιν ὁ ποιεῖ αὐτὴν κακήν (...) ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία», 609 b 9-11.

[130] «Ἆρα ἐνοῦσα ἐν αὐτῇ ἀδικία ἡ ἄλλη κακία τῷ ἐνεῖναι καὶ προσθῆσθαι φθείρει αὐτὴν καὶ μαραίνει, ἕως ἂν εἰς θάνατον ἀγαγοῦσα τοῦ σώματος χωρίσῃ οὐδαμῶς, ἔφη, τοῦτό γε», 609 d 4-8.

[131] «Οὐκοῦν ὁπότε μηδ᾽ ὑφ᾽ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτο ἀεὶ ὂν εἶναι· εἰ δ᾽ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον», 610 e 10-12.

existir cuando cesa el movimiento que lo pone en acción[132], y se fundamenta esta tesis en que lo automotor, por no poder abandonarse a sí mismo —o sea, por no poder dejar de ser lo que él mismo es esencialmente— no puede dejar de mover sin ser movido; o sea, no puede dejar de vivir[133].

El reparo que fundamentalmente debe hacerse a esta prueba platónica estriba en que la evidente imposibilidad de que el alma deje de *ser alma* no demuestra la imposibilidad de que el alma deje de *ser.* O lo que es igual: Platón tendría que haber demostrado, y no lo hace, que para ser principio intrínseco de movimiento es necesario estar siempre moviendo, por tanto, estar siempre siendo motor.

* * *

En el *Timeo* afirma Platón que «cuando un hombre se ha entregado a la concupiscencia y los excesos de la sensualidad, cuando abundantemente ha practicado estos vicios, por necesidad todos sus pensamientos se hacen mortales; por tanto, él mismo llega a hacerse enteramente mortal, en tanto que ello

---

[132] «Τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον τὸ δ´ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ´ἀλλου κινοῦμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς», 245 c 5-8.

[133] «Μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ, οὔποτε λήγει κινούμενον», 245 c 7-8. —He traducido οὔποτε λήγεται κινούμενον como «no puede dejar de mover», en vez de «nunca es movido», a lo cual es equivalente en el pensamiento de Platón, (porque lo automotor no es movido en manera alguna) y porque la fórmula que empleo resulta más apropiada para la comprensión del argumento.

es posible, y en él no queda más que lo mortal, por haber sido tanto el desarrollo de esa parte suya. En cambio, cuando en sí mismo un hombre ha cultivado el amor de la ciencia y de los pensamientos verdaderos, cuando entre todas sus facultades la principalmente ejercida ha sido la de pensar en las cosas inmortales y divinas, ese hombre, si llega a tener contacto con la verdad, es, sin duda, absolutamente necesario que pueda gozar enteramente de la inmortalidad, en cuanto la naturaleza humana pueda participar de ella. Porque incesantemente rinde un culto a la divinidad, ya que siempre mantiene en buen estado al Dios que habita en él, por lo cual es inevitable que sea extraordinariamente dichoso»[134].

La radical insuficiencia de este texto platónico está en la completa ausencia de justificación de la necesidad, en él inequívocamente proclamada, de que llegue a ser inmortal el hombre que ha vivido dedicado a las cosas inmortales y divinas. Y aunque no adoleciera de esa total carencia de justificación,

---

134 «Τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τελευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασιν καθ´ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ηὐξηκότι· τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὑτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ´ὅσον δ´αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὑτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι», 90 b 2 - c 6. —La referencia al hombre, que al comienzo de este pasaje no aparece, la encontramos luego en dos términos: ἀνθρωπικὴ φύσει.

ya señalada, este pasaje platónico serviría tan sólo como prueba de la inmortalidad del alma de ciertos hombres, no de la inmortalidad del alma humana en general, y con independencia del comportamiento moral del hombre al que en cada caso pertenece.

* * *

En los fragmentos de Aristóteles titulados *Eudemos, Protrépticos* y *De la Filosofía* se repiten, sin ningún añadido o comentario de especial interés, algunos de los razonamientos de Platón sobre la inmortalidad del alma humana, y se encuentran, por tanto, justamente las mismas insuficiencias ya advertidas en el examen crítico de esos razonamientos. (Las ideas más propias y originales de Aristóteles acerca del alma humana y de su inmortalidad están en el tratado que lleva el nombre de Περὶ ψυχῆς, y de ellas habremos de ocuparnos en su lugar oportuno dentro de la Segunda Parte de este libro).

§ 2. Las explicaciones de Cicerón y de Séneca

Al hondo influjo del pensamiento estoico y al apasionado interés por la cuestión de la inmortalidad del alma humana se añade en estos dos pensadores otro rasgo común: la afirmación del consenso universal en favor de la idea de que el alma del hombre no está sujeta a la muerte.

«Si cuando hay consentimiento universal —explica Cicerón— es la naturaleza la que habla, si en todo tiempo y en todo lugar los hombres convienen

en que, no por haber dejado de vivir, han roto todo contacto con los vivientes, entonces se ha de pensar que esta opinión es verdadera»[135]. Y también: «Si el consentimiento universal nos hace admitir que las almas subsisten, es, en cambio, un método racional lo que habrá que seguir para descubrir dónde viven y cómo son»[136].

El uso de los giros hipotéticos («si cuando hay consentimiento universal...», «si en todo tiempo y lugar los hombres convienen...», «si el consentimiento universal nos hace admitir...») no pasa de ser en este caso un recurso al servicio de un pensamiento inequívocamente categórico. Así lo confirma el hecho de que ya el propio Cicerón había considerado como el argumento más poderoso en favor de la inmortalidad de las almas el tácito juicio que la naturaleza misma efectúa al hacer que todos los hombres tengan la mayor preocupación por lo que les ocurrirá cuando ellos mueran[137].

—Y Séneca: «Mucho crédito damos a lo que todos los hombres creen, y es argumento de verdad

---

[135] «Quod si omnium consensus naturae vox est omnesque, qui utique sunt, consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat, qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est», *Tuscul. Quaest.,* I, 15 (Edic. *Classiques Garnier,* Paris, s.n., p. 37). —En mi versión del original latino me atengo a la propuesta hecha por C. Appuhn (en la mencionada edición Garnier).

[136] «Permanere animas arbitramur consensu notionum omnium, qua in rede maneant qualesque sint, notione discendum est», *loc. cit.*, I, 16, p. 39.

[137] «Maximum argumentum est, naturam ipsam de inmortalitate animarum tacitam judicare, quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quam post mortem futura sunt», *loc. cit.*, I, 14, p. 34 de la edic. citada.

para nosotros el hecho de que todos crean lo mismo, tal como inferimos la existencia de dioses porque, entre otras cosas, esta opinión es común a todos los hombres. (...) Cuando tratamos de la eternidad de las almas no es poca la importancia que para nosotros tiene el consentimiento de los hombres, los cuales temen o reverencian a los dioses de los infiernos»[138].

* * *

El consentimiento universal, afirmado por Cicerón y por Séneca, no es verdaderamente universal si por tal cosa se entiende que no hay ningún hombre (en ningún lugar, ni en ningún tiempo) que realmente no lo comparta. No es cierto que todos los hombres admitan que sus almas son inmortales, y ni siquiera admiten todos los hombres la existencia de almas humanas. —Por lo demás, en la mejor de las situaciones (*i.e.* cuando en verdad no tenga quien discrepe de él) lo que el consentimiento universal genera es la fe, no la ciencia, dado que ésta requiere la evidencia mediata, la que se obtiene por demostración.

* * *

---

[138] «Multam dare solemus praesumptione omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid ómnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod ómnibus insita de dis opinio est. (...) Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominem aut timentium inferos aut colentium», *Epist. ad Lucilium,* ep. 117, n. 6 (ed. Les Belles Lettres, París 1967).

Además de la que recurre al consentimiento universal hay en Séneca otra explicación de la inmortalidad del alma: «Así como la llama no puede ser aplastada (...); así como el aire no puede ser herido ni dividido (...); de la misma manera el alma, hecha de algo extremadamente sutil, no puede quedar apresada ni triturada dentro de un cuerpo. (...) Entonces hay que preguntarse si puede ser inmortal. Al menos, ten esto por cierto: Dado que sobrevive al cuerpo, y en virtud de ello no perece, nada podría triturarla, ya que una inmortalidad restringida no es concebible y porque nada es perjudicial a lo eterno»[139].

Tampoco este argumento es válido, porque el sobrevivir al cuerpo hace imposible el dejar de ser cuando éste muere, pero no, en cambio, el dejar de ser en algún tiempo ulterior. (Por lo demás, el estar hecha de algo extremadamente sutil no significa lo mismo que no ser, en modo alguno, un cuerpo, sino que implica justamente el serlo y, en consecuencia, la posibilidad de corromperse).

§ 3. La posición de Plotino

Entre las muchas consideraciones (platónicas en su gran mayoría) que acerca de la inmortalidad del

[139] «Quemadmodum non potest flamma obprimi (...) quemadmodum aer (...) non laeditur, nec scinditur quidem (...) sic anima, qui ex tenuissimo constat deprehendi non potest, nec intra corpus affligi (...) itaque de illo quaerendum est, an possit immortalis esse. Hoc quidem certum habe: Si superatus est corpori, propter quod non perit, proteri illum nullo genere posse, quoniam nulla inmortalitas cum exceptione est ne quidquam nocivum aeterno est», *Epist. ad Luc.*, ep. 57 (p. 69 en la edic. Les Belles Lettres, París 1963).

alma hace Plotino, la que más propiamente viene al caso es la expresada en los siguientes términos: «Todo lo que para existir ha de ser un compuesto se descompone de una manera natural en sus propios componentes. Ahora bien, el alma es una naturaleza unitaria y simple, cuya existencia es vida. En consecuencia, no perecerá. —Si se divide, perece por división y fragmentación. —Mas no es una masa, ni tiene cantidad (...). ¿Llegará a destruirse por alteración? —¿Pero la alteración, cuando es destructiva, suprime la forma dejando la materia, lo cual no ocurre nada más que en lo que de ellas se compone. Por consiguiente, si no puede ser destruída de ninguna de esas maneras, es necesariamente indestructible»[140].

Este razonamiento de Plotino es incorrecto porque contiene una premisa errónea: la tesis de que solamente lo compuesto de materia y de forma puede ser destruido. La invalidez de semejante tesis se echa de ver cuando se repara en estas dos cosas: a) que el alma del animal irracional no se compone de materia y forma, sino que es forma tan sólo (aunque inserta en una materia); b) y, sin embargo, el animal irracional tiene un alma que deja de existir cuando muere el cuerpo al cual informa. Lo segundo se en-

---

[140] «Πᾶν τε τὸ λυόμενον σύνθεσιν εἰς τὸ εἶναι εἰληφὸς ταύτῃ διαλύεσθαι πέφυκεν. Ψυχὴ δέ μία καὶ ἁπλῆ ἐνέργεια οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις· οὐ τοίνυν ταύτῃ φθαρήσεται.᾽Αλλ᾽ἄρα μερισθεῖσα (καὶ) κερματιζομένη ἀπόλοιτο ἄν.᾽Αλλ᾽οὐκ ὄγκος τις (...) ἡ ψυχή.᾽Αλλ᾽ἀλλοιωθεῖσα ἥξειν εἰς φθοράν.῞Αλλ᾽ἡ ἀλλοίωσις φθείρουσα τὸ εἶδος ἀφαιρεῖ, τὴν δὲ ὕλην ἐᾷ· τοῦτο δὲ συνθέτου πάθος. Εἰ οὖν κατὰ μηδὲν τούτων οἷόν τε φθείρεσθαι, ἄφθαρτον εἶναι ἀνάγκη.», *Enéada IV,* 7, n. 12 (11-19, pp. 208-209 en la edic. Les Belles Lettres, París 1964).

tiende con toda claridad a la luz de una de las explicaciones que da Santo Tomás de por qué las almas de los animales irracionales no son inmortales. La explicación a la que me refiero empieza recordando que «ninguna operación de la parte sensitiva puede ser sin que el cuerpo intervenga» (según ha probado en los Capítulos 66 y 67 del Libro II de la *Sum. Cont. Gent.).* «Ahora bien, prosigue Santo Tomás, en las almas de los animales irracionales no se da ninguna operación superior a las de la parte sensitiva, ya que ni entienden ni razonan, lo cual se hace patente por el hecho de que todos los animales de la misma especie operan del mismo modo, como movidos por la naturaleza y no como operativos según alguna técnica; pues toda golondrina hace el nido de la misma manera, y toda araña hace su tela del mismo modo. Así, pues, ninguna operación del alma de los animales irracionales puede realizarse sin el cuerpo. Por tanto, como quiera que toda sustancia tiene alguna operación, no es posible que sin el cuerpo del animal exista, y, en consecuencia, perece al perecer el cuerpo»[141].

Que toda sustancia tenga alguna operación —tal como se afirma en este texto— es cosa que no puede

---

[141] «Iam enim ostensum est quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis: non enim intelligunt neque ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse. Ergo, pereunte corpore, perit», *Sum. Cont. Gent.,* Lib II, cap. 32.

sorprenderle, en cuanto dicha por Santo Tomás, a quien esté enterado de que el Aquinate analiza el ser y el operar o actuar, de tal suerte que su mutua vinculación se expresa en dos aserciones capitales: *operari sequitur esse* y *omne ens est propter suam operationem.* —Respecto de la primera, pienso que es conveniente subrayar que la plenitud de su sentido no se agota en la afirmación de que el modo de obrar depende del modo de ser, sino que incluye el pensamiento de que el ser sin el obrar (sin ninguna actividad u operación) es imposible; y en lo que atañe a que todo ente tiene su finalidad en la operación que le es propia, también conviene advertir que no se trata sólo de que la peculiar operación de cada ente es la finalidad propia de él, sino que en general el operar es la finalidad misma del ser.

Ello no obstante, si a pesar de estas explicaciones algún lector no acaba de convencerse de que ninguna sustancia existe sin tener ninguna operación o actividad, puede bastarle, para los efectos que aquí importan, la consideración de que la vida es acción inmanente (en el sentido ya expuesto en el § 1 del Cap. I) y que el alma es principio intrínseco de vida (vid. § 2 y § 3 del Cap. II).

* * *

Ciertamente, Plotino admite el carácter intelectivo del alma propia del hombre (aunque también lo atribuye a la que él y otros denominan el alma del mundo), pero no se apoya en ese carácter intelectivo para demostrar que al alma humana le es imposible morir. ¿Podría haberse valido de la afirmación de ese

mismo carácter, utilizándola como una premisa para demostrar la inmortalidad del alma humana, tal como otros pensadores lo han hecho? Sin duda alguna, pero el caso es que él no lo hace, limitándose a ver en la intelectividad del alma humana una prueba de que ésta es incorpórea y de que, por tanto, no es ningún compuesto, siéndole así imposible el perecer por separación de la materia y la forma. Con lo cual, en definitiva, Plotino incurre en la falta que ya ha quedado arriba señalada.

§ 4. Los argumentos de San Agustín en los «Soliloquios»

Se trata, en resolución, de una doble tesis, siendo la primera la de la perpetuidad de la verdad, y consistiendo la segunda —subordinada a esa perpetuidad— en la inferencia de la inmortalidad del alma humana. Consideremos los textos correspondientes, y pasemos, inmediatamente después de cada uno de ellos, a la cuestión de la validez de las inferencias respectivas.

«Si este mundo ha de durar siempre, ¿es verdad que siempre ha de durar este mundo? —¿Quién lo pondrá en duda? —Y si no permanecerá, ¿no es verdadero que este mundo no ha de permanecer? —Nada opongo a ello. —¿(...) Hay una contradicción en decir «el mundo se ha acabado» y «no es verdad que se ha acabado el mundo»? —También lo concedo. —¿Y qué te parece, puede existir algo verdadero sin que la verdad exista? —De ninguna manera. —Así, pues, la verdad subsistirá, aunque el mundo perezca.

—No puedo negarlo. —Y si la verdad misma perece, ¿no será verdadero que ha perecido la verdad? —¿Quién lo negaría? —Mas lo verdadero no puede existir si la verdad no existe. —Hace poco lo admití. —Por consiguiente, de ninguna manera perecerá la verdad»[142].

Las dos principales conclusiones, fundamentalmente solidarias, que este texto contiene son: a) que la verdad subsiste, aunque el mundo perezca; b) que si la verdad misma perece, no dejará de ser verdad que ha perecido. Por lo que a lo primero se refiere, debe observarse que la extinción del mundo no puede ser ni verdadera ni falsa para las almas humanas que hubieran estado en él, ya que podría admitirse que esas almas también se han extinguido, salvo que ya se hubiese demostrado que son imperecederas, cosa que todavía no se ha hecho en esta parte de la argumentación agustiniana. Y por lo que atañe a la paradójica inferencia de que si la verdad misma pereciese, habría de ser verdadero que ella ha perecido, se ha de observar que si la verdad perece, no puede haber nada falso, ni tampoco nada

---

[142] «Si manebit semper mundus iste, verum est mundum semper mansurum esse. —Quis hoc dubitet? —Quid, si non manebit, nonne ita verum est mundum non esse mansurum? —Nihil resisto. —(...) Repugnat igitur ut mundus occiderit, et verum non sit mundum occidisse. —Et hoc concedo. —Quid illud? Videturne tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit? —Nullo modo. —Erit igitur veritas, etiamsi mundum intereat. —Negare non possum. —Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? —Est istud quis negat? —Verum autem non potest esse, si veritas non sit. —Iam hoc paulo ante concessi. —Nullo modo igitur occidet veritas», *Soliloq.*, Lib. II, Cap. II, en *Obras completas de San Agustín* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1944), pp. 476-477.

verdadero. No puede haber nada falso, porque lo falso se opone a lo verdadero, y esa oposición es imposible si ha perecido toda auténtica verdad; y si *toda* auténtica verdad ha perecido, tampoco puede haber nada que sea efectivamente verdadero, por no haber *ninguna* verdad, ni tan siquiera la de que la verdad ha dejado de ser.

Pasemos ahora a la segunda de las dos tesis señaladas en el comienzo de este mismo § 4, a saber, la inferencia de la inmortalidad del alma humana. «Si siempre permanece lo que pertenece a un sujeto, es necesario que éste siempre permanezca. Y toda disciplina está en el alma que es el sujeto de ella. Por tanto, es necesario que el alma permanezca siempre, si siempre permanece la disciplina. Ahora bien, la disciplina es verdad, y tal como la razón lo demuestra al comienzo de este Libro, la verdad siempre permanece. Así, pues, el alma permanece siempre»[143].

La premisa mayor de este razonamiento es intachable, puesto que el sujeto en el que algo se da no puede dejar de ser, si lo que de él así depende sigue realmente siendo. Pero la conclusión final no es válida porque se apoya en la perpetuidad de la verdad según el modo en que esta perpetuidad quedó inferida en el Cap. II del Libro II de los *Soliloquios,* y

143 «Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet», *op. cit.,* cap. 13 (p. 504 de la edic. citada).

que ya arriba quedó descalificada en tanto que inferida de ese modo.

* * *

Como una cierta prolongación y recordatorio de los *Soliloquios* escribió San Agustín un opúsculo que lleva el título *De immortalitate animae.* Acerca de este opúsculo dirá San Agustín: «Después de los *Soliloquios,* habiendo regresado ya del campo a Milán, escribí un libro *Sobre la inmortalidad del alma,* con el fin de que me valiese como recordatorio para acabar los *Soliloquios,* que no estaban completos. Y no sé de qué modo, contra mi voluntad cayó en manos de los hombres y es nombrado entre mis opúsculos. Tan oscuro es por los rodeos de los razonamientos y por la brevedad, que incluso fatiga mi propia atención y yo mismo apenas lo entiendo»[144].

Como una prolongación de algo ya mantenido en los *Soliloquios* pueden tomarse las declaraciones que hace San Agustín cuando sostiene: «Si la disciplina es algún sitio, y no puede ser sino en algún viviente, y si siempre es, y si aquello en lo que algo siempre es no puede no ser siempre, entonces siem-

---

[144] «Post libros Soliloquiorum iam de agro Mediolanum reversus, scripsi Librum De Immortalitate Animae, quod mihi quasi commonitorium esse volueram propter Soliloquia terminanda, quae imperfecta remanserant, sed nescio quomodo me invito exiit in manus hominum, et inter mea opuscula nominatur. Qui primo ratiocinationum contortione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso», *Retractationes I,* c. 5, n. 1, en *Obras completas de San Agustín,* T. 40 (edic. B.A.C., Madrid 1995), p. 659.

pre vive aquello en lo cual la disciplina es (...). Y la disciplina es siempre (...). Además, nadie puede razonar rectamente sin la disciplina (...); es disciplina la ciencia de cualquier clase de cosas. Así, pues, el alma humana vive siempre»[145].

Y he aquí la objeción que lógicamente debe hacerse al enlace, afirmado por San Agustín en este pasaje, entre la disciplina, la ciencia y el razonamiento: si toda disciplina es una ciencia, y sin disciplina —o sea, sin ciencia de ninguna clase— es imposible razonar rectamente, será menester negar que la ciencia sea efecto del razonamiento recto, ya que se admite, ya que se habría admitido que ocurre justamente lo contrario. Pero ¿puede haber ciencia humana sin razonar rectamente? Indudablemente, no: porque la ciencia humana no es, en tanto que humana, un saber que se obtiene por pura y simple intuición.

§ 5. El argumento basado en la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios. (Especial referencia a las fórmulas coincidentes de Casiodoro y Rábano Mauro)

Aunque también conoce y admite otros argumentos en pro de la inmortalidad del alma humana, Ca-

[145] «Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. (...) Item semper est disciplina. (...) Item nemo sine disciplina recte ratiocinatur. (...) Est (...) disciplina quarumcumque rerum scientia. Semper igitur animus humanus vivit», *De Immortalitate Animae,* I, 1, en *op. cit.,* T. 39 (Madrid 1988), pp. 16-17.

siodoro prefiere el que está basado en la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios: «Autores de escritos seculares demuestran, de varios modos, que son inmortales las almas [se refiere a las de los hombres] (...). Pero nosotros probamos fácilmente por lecciones verídicas, que esas almas son inmortales. Porque como leemos que están hechas a imagen y semejanza de su autor, ¿quién se atreverá a decir, oponiéndose a la autoridad santa, que son mortales? (...) ¿Pues cómo podría existir imagen y semejanza de Dios en lo que se encierra en el límite de la muerte?»[146].

En completo paralelismo y punto menos que en cabal identidad con Casiodoro, argumenta Rábano Mauro la inmortalidad del alma humana: «Que es inmortal se comprueba de varios modos. Pues según los filósofos todo lo que en sí vive y vivifica a otro es inmortal. (...) Hay también otras proposiciones de los filósofos con las que se demuestra que es inmortal el alma y cuya enumeración no es necesaria en gracia a la brevedad. Pero los nuestros (se refiere, por supuesto, a los cristianos) prueban la inmortalidad del alma humana con asertos verídicos. Porque el alma está hecha a imagen de Dios. (...) Mas de ningún modo podría estar hecha a imagen y seme-

---

[146] «Immortales esse animas auctores saecularium litterarum multifarie probaberunt (...). Nos autem immortales esse animas facile veridicis lectionibus approbamus. Nam cum eas ad imaginem et similitudinem auctoris sui legamus effectas, quis audeat contra sanctam auctoritatem mortales dicere? (...) Nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termino clauderentur?", *De anima,* cap. II, col. 1285 (ed. Migne), vol. LXX (1967).

janza de Dios si fuese mortal. Pues por ser inmortal es semejante a Dios»[147].

La argumentación es defectuosa, en primer lugar, porque no prueba filosóficamente (*i.e.* con el solo recurso de la razón humana natural, sin beneficiarse de ningún dogma revelado) que en efecto el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. La demostración pura y simplemente filosófica de que Dios ha hecho al hombre a imagen y semejanza de Él, es ciertamente posible, pero ni Casiodoro ni Rábano Mauro la efectúan.

Y, en segundo lugar, tampoco Casiodoro y Rábano Mauro demuestran filosóficamente que el estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios lleve consigo la inmortalidad del alma humana. No por ser Dios inmortal ha de ser inmortal también el alma propia del hombre, de la misma manera, *v.gr.,* en que no por ser Dios inmutable y omnipotente ha de ser también inmutable y omnipotente el alma del hombre en tanto que éste está hecho a imagen y semejanza de Dios.

(Las mismas objeciones deben hacerse también a Aldier de Clairvaux por argumentar —en su *De spiritu et anima,* cap. XVIII, ed. Migne— de la misma manera que Casiodoro y Rábano Mauro).

---

[147] «Quod autem immortalis est, multifarie comprobatur. Philosophorum namque talis est assertio, ut omne quod in se vivit et aliud vivificat, immortale sit. (...) Sunt et aliae propositiones philosophorum, animam ammortalem aprobantes, quae enumerare non est necesse propter brevitatem. Nostri vero veridicis assertionibus animam immortalem approbant. Anima quippe ad imaginem Dei facta est. (...) Neque enim nullo modo fieri poterat, ut quae ad imaginem Dei et similitudinem fuerat, mortalis foret», *Tractatus de anima,* c. 1, ed. Migne, col. 1111.

§ 6. Un argumento de Gómez Pereira

Entre los argumentos que a favor de la inmortalidad del alma humana aduce Gómez Pereira hay uno que considero deficiente, a pesar de todo el empeño y la agudeza con que el autor de la célebre obra *Antoniana Margarita* lo mantiene y reitera. Dicho de un modo esquemático, el argumento se apoya fundamentalmente en la tesis de que las operaciones principales del alma —concretamente, como veremos, las intelecciones y las sensaciones— se llevan a cabo sin que el cuerpo intervenga en ellas.

«Para sentir o para entender no puede en modo alguno el alma valerse instrumentalmente del cuerpo extenso y divisible. Pues aunque de él se sirva en las operaciones de la nutrición, que son transeúntes y exigen cuerpos extensos que las padezcan, es imposible que de él se aproveche en las operaciones de las cuales se trata. Porque o bien lo usa como instrumento que efectúa la operación de sentir o la de entender, o como algo que no consiguen estas operaciones. Si lo primero, inmediatamente se deduce un imposible: que un cuerpo extenso menos perfecto pueda alcanzar algo más perfecto que él mismo. (...) Sin embargo, si el adversario se opone, está declarando que el alma racional se sirve del cuerpo como instrumento que no consigue la operación, entonces de sus mismas palabras ya se infiere claramente que el alma racional puede existir sin el cuerpo»[148].

---

[148] «(...) necessario sentiendo, vel intelligendo, indivisibiliter animam operam, corpore quanto, et divisibili uti, ut instrumento,

La insuficiencia radical de esta argumentación consiste en una errónea estimación del poder del instrumento justamente en cuanto instrumento. Lo que como tal se comporta no actúa exclusivamente en virtud del poder que en sí mismo tiene con independencia de la causa a la cual está subordinado, sino que recibe de esta causa —la llamada causa principal— otro poder que le permite obtener lo que sin él no podría conseguir. Así, *v.gr.* el pincel que Velázquez utilizó para pintar el cuadro de «Las Meninas» no habría podido pintarlo por sí solo, sin la potencia que le confería Velázquez al usarlo como instrumento. Análogamente, el cuerpo —más en concreto, una de sus partes, el ojo— no es capaz por sí solo de efectuar la operación visiva, pero la lleva a cabo instrumentalmente en virtud del poder que el alma sensitiva le confiere.

Dos observaciones complementarias: a) la nutrición no la efectúa ningún órgano corpóreo sin la potencia que el alma (en el caso de las plantas, el alma vegetativa) le confiere al usarlo como una causa instrumental: si así no fuera, se nutrirían todos los cuerpos (los inanimados también); b) la intelección que

---

nullo modo poterit.. Quamquam enim ipsa in operationibus nutricationis, quae transeuntes sunt, et posse quanto poscunt, corpore quanto utatur, in his, de quibus agimus, impossibile est eo uti. Quia vel eo utetur ut instrumento attingente operationem sentiendi, aut intelligendi, aut ut non assequente has operationes. Si est attingente, sequitur statim impossibile quoddam, minus perfectum puta quantum corpus posse attingere se perfectius. (...) Verum si testatur adversus animam rationalem uti corpore ut instrumento non assequente operationem, iam ex suis verbis palam elicietur sine eodem esse posse», *Antoniana Margarita* (edic. Universidad de Santiago de Compostela, Fundación Gustavo Bueno 2000), p. 273, col. izqda.

el hombre lleva a cabo no exige que alguna parte del cuerpo intervenga como causa instrumental, lo cual se debe a la esencial diferencia entre el sentir y el entender (cf. § 4 del Cap. IV, si bien tendremos que volver sobre este punto al considerar las pruebas suficientes de la inmortalidad del alma humana).

§ 7. Las razones de Descartes

«(...) después del error de los que niegan a Dios, no hay nada que a los espíritus débiles los aleje más del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales irracionales es de la misma naturaleza que la nuestra y que, por consiguiente, nada hemos de temer, ni de esperar, después de esta vida. (...), mientras que al saber cuán diferentes son, se comprenden mucho mejor las razones por las cuales se prueba que nuestra alma es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por tanto, que no está sujeta a morir con él; además, ya que no se ven otras causas que la destruyan, somos naturalmente llevados a juzgar que es inmortal»[149].

---

[149] «Aprés l'erreur de ceux qui nient Dieu (...), il n'y en a point qui esloigne plutost les esprits foibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'ame des bestes soit de mesme nature que la nostre, et que, par consequent, nous n'auons rien a craindre, ny a esperer, aprés cete vie (...), au lieu que, lorsqu'on sçait combien elles different, on comprent beaucoup mieux les raisons, qui prouuent que la nostre est d'une nature entierement independante du cors, et par consequent, qu'elle n'est point suiette a mourir auec luy, puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la destruisent, on est naturellemente porté a iuger de là qu'elle est im-

Hay en este pasaje inicialmente un tratamiento moral de la cuestión al enlazarlo —bien que sin explicarlo de una manera cabal— con la repercusión que en el comportamiento humano tiene la creencia en la igualdad natural del alma del hombre y la de los animales carentes de entendimiento. Mas lo que aquí fundamentalmente más importa es el doble razonamiento cartesiano según el cual, por un lado, la independencia respecto del cuerpo le impide a nuestra alma el llegar a morir con él, y, por otro lado, el hecho de que no veamos otras causas destructivas del alma del hombre nos lleva naturalmente a juzgarla inmortal.

Por lo que atañe a la conclusión cartesiana de que la independencia respecto del cuerpo le impide a nuestra alma el morir con él, son procedentes dos objeciones: 1ª que lo que esa independencia impide es que el alma muera *por* morir el cuerpo, no que muera *cuando* éste muere; 2ª la supervivencia res-

---

mortelle», *Discours de la méthode*, pp. 59-60 en el vol. VI de las *Œuvres,* ed. Adam-Tannery, Paris, 1965. Esta edición mantiene el francés relativamente arcaico en el que se escribió. A continuación se transcribe el mismo texto pero modernizando la lengua, tal como se recoge en casi todas las ediciones actuales de Descartes: «après l'erreur de ceux qui nient Dieu, (...) il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que par conséquent nous n'avons rien ni à craindre ni à espérer après cette vie, (...) au lieu que lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle».

pecto del cuerpo no dejaría de darse si nuestra alma muriese algún tiempo (no importa si poco o mucho) después de que el cuerpo hubiese ya muerto.

Y a propósito de la otra conclusión —la de que no vemos otras causas destructivas del alma— cabe objetar que el no verlas no es lo mismo que ver la imposibilidad de que las haya, y tan sólo esto último tendría un auténtico valor demostrativo en el caso que nos ocupa.

* * *

«Absolutamente todas las sustancias o cosas —escribe en otra ocasión Descartes— que para existir deben ser creadas por Dios, son, por su naturaleza, incorruptibles, y nunca pueden dejar de ser sin quedar aniquiladas por negarles el mismo Dios su concurso»[150].

—Contra esta argumentación se alza la tesis de que Dios no niega su concurso a lo que Él mismo crea dotándolo de una naturaleza inmortal. Y la razón de esta tesis es que su negación exigiría que Dios se opusiera a sí mismo, según habría de ocurrir para que quisiera que lo que Él mismo ha querido que naturalmente sea inmortal pierda el ser y por tanto la vida.

* * *

---

[150] «Omnes omnino substantias sive res quae a Deo creari debent ut existant, ex natura sua esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantur", *Meditationes,* p. 14, edic. citada.

Lo que acabo de exponer es también aplicable al cartesiano (y agustiniano) Malebranche, cuando argumenta del siguiente modo: «Os confieso que, en la muerte, Dios puede aniquilar nuestras almas; pero la inmortalidad de éstas se encuentra suficientemente demostrada cuando se ha probado que son sustancias distintas del cuerpo, porque la aniquilación de las sustancias es naturalmente imposible»[151]. —Que Dios pueda, como Malebranche admite, aniquilar el alma, significa que puede quitarle el ser, lo cual es tanto como quitarle la vida, dado que el ser de lo viviente es vivir, y el morir es la pérdida de éste. Mas no se trata, en verdad, de que únicamente Dios pueda hacer que el alma humana muera, sino de que ni siquiera Él puede hacerlo, porque ello, según ya arriba se argumentó contra Descartes, exigiría que Dios se opusiera a sí mismo.

§ 8. La interpretación de Spinoza

«*La mente humana no puede ser absolutamente destruida con el cuerpo, sino que de ella permanece algo que es eterno. DEMOSTRACIÓN:* En Dios se da necesariamente el concepto o la idea que expresa la esencia del Cuerpo humano y que por tanto es algo

---

[151] «Je vous avoüe qu'à la mort Dieu peut anéantir nos âmes; mais leur immortalité est sufisamment démontrée quand on a bien prouvé que ce sont des substances distinguées du corps: car l'anéantissement des substances est naturellement impossible», *Entretiens sur la mort I,* p. 369, en Malebranche, *Œuvres Complètes,* Tome XIII, Seconde Édition (Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1976).

necesario, que pertenece a la esencia de la Mente humana. Pero a la Mente humana no le atribuimos ninguna duración temporalmente definible sino en tanto que expresa la existencia actual del Cuerpo humano, la cual se explica por la duración y se define por el tiempo; o sea, no le atribuimos duración nada más que mientras dura el Cuerpo. Sin embargo, como lo que con eterna necesidad se concibe por la esencia misma de Dios es algo, necesariamente será eterno ese algo que pertenece a la esencia de la Mente»[152].

No explica Spinoza en qué consiste ese algo que, según él, existe en la esencia de la mente humana y que expresa la esencia del Cuerpo del hombre. A ese algo le atribuye la índole de eterno, la misma que conviene al concepto o idea que del cuerpo humano hay necesariamente en Dios, de donde vendría a resultar que en la mente humana hay algo eterno, por ser eterno el concepto que Dios tiene del cuerpo humano. Y si en la mente humana hay algo eterno, ¿qué es lo que en ella habría que no lo fuese? La pregunta se jus-

---

[152] *«Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est. DEMONSTRATIO.* In Deo datur necessario conceptus seu idea quae Corporis humani essentiam exprimit, quae propterea aliquid necessario est quod ad essentiam Mentis humanae pertinet. Sed Menti humanae nullam durationem quae tempore definiri potest, tribuimus nisi quatenus Corporis actualem existentiam quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit; hoc est, ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad Mentis essentiam pertinet, aeternum», en *Benedicti Spinoza quotquot reperta sunt,* ed. Tertia, Tomus Primus, pp. 260-261 (Hagae Comitum, Apud Martinum Nijhoff MCMXIV).

tifica por la bien clara razón de que «algo» no es idéntico a «todo» (en este caso, ese todo sería la totalidad de la mente humana, o, mejor, de su esencia).

Por otra parte, en el Escolio que de una manera inmediata subsigue al texto en cuestión afirma Spinoza que «sentimos y experimentamos que somos eternos»[153]. Mas lo que así ha de entenderse por «sentir» y «experimentar» es cosa sobremanera extraña y que no se corresponde en modo alguno con la acepción habitual de estos vocablos. La *demostración,* que Spinoza propone, de que en la esencia de la mente humana hay algo eterno no sería necesaria, ni tampoco, en verdad, sería posible, si en la acepción habitual del «sentimos» y el «experimentamos» nos captásemos a nosotros mismos —y no tan sólo a nuestras propias mentes— como eternos.

Y, en fin, el panteísmo de Spinoza obligaría a excluir de la mente humana todo error, juntamente con todos los actos humanos moralmente incorrectos, ya que *en definitiva* habría que atribuirlos a la propia Divinidad, la única sustancia que el panteísmo spinoziano admite y a la que, por tanto, sería menester pensar como sujeto último de todas las realidades dependientes.

§ 9. La explicación de Leibniz

«(...) en vez de decir que sólo en apariencia somos libres, (...) ha de preferirse decir que sólo en aparien-

---

[153] «Sentimus experimurque nos aeternos esse».

cia somos conducidos, y que, en el rigor de las expresiones metafísicas, estamos en una cabal independencia respecto del influjo de todas las demás criaturas. Lo cual pone en una maravillosa claridad la inmortalidad de nuestras almas y la conservación siempre uniforme de nuestra individualidad, perfectamente bien regulada por su propia naturaleza, al abrigo de todos los accidentes que provengan de fuera, cualesquiera que fueran las apariencias contrarias. Ningún sistema ha puesto nunca nuestra elevación en una evidencia mayor. Todo espíritu, al ser como un mundo aparte, autosuficiente, independiente de cualquier otra entidad creada, englobante de lo infinito, expresivo del Universo, es tan duradero, tan subsistente y tan absoluto como el mismo Universo de las criaturas»[154]

Así, pues, lo que según Leibniz «pone en una maravillosa claridad la inmortalidad de nuestras almas» es nuestra completa independencia respecto del in-

---

[154] «(...) au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence (...), il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de nôtre ame, et la conservation toujours uniforme de nôtre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidens de déhors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis nôtre élévation dans une plus grande évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'Univers même des créatures», *Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* § 16, en *Gottfried Wilhelm Leibniz Opera Philosophica* (instruxit J.E. Erdmann, Scientia Verlag Aalen 1974), p. 128.

flujo de las demás criaturas. Ahora bien, ¿es cierta esa completa independencia? ¿No dependemos, en manera alguna, del influjo de los otros seres creados? La experiencia de nuestra propia vida nos pone de manifiesto que en no pocas ocasiones influye en nuestro comportamiento la actividad que sobre nosotros ejercen otros seres finitos, así como también esa misma experiencia nos hace conscientes de que a su vez ejercemos un cierto influjo sobre seres finitos de nuestra misma índole o de índole diferente. La absoluta o cabal independencia del hombre respecto de cualquier otro ser, excepto de Dios, es una exigencia enteramente apriorística del sistema monadológico de Leibniz, no un auténtico dato de conciencia, y por tanto su validez para probar la inmortalidad del alma humana es nula, no en razón de que esta inmortalidad hubiera de presentarse en la experiencia de nuestra propia vida, sino en razón de que tal como Leibniz la mantiene se funda en algo incompatible con la realidad de esa misma experiencia según efectivamente la tenemos. Y Leibniz no se limita a hablar aquí del alma humana, ni a considerarla subsistente o superviviente tras la muerte del hombre. Por el contrario, es cada hombre entero, todo hombre individual, lo que Leibniz afirma como algo que permanece sustraido al influjo de las demás criaturas y, consiguientemente, a salvo de todo peligro de muerte, también del que pudiera pensarse que afectaría a su alma.

(Y en lo que concierne a la posibilidad de la aniquilación del individuo humano y de su alma —absolutamente dependientes de Dios, según por otra parte admite Leibniz— se ha de señalar que éste no

entra en la cuestión, dejando así un vacío que sólo podría evitarse con el argumento ya arriba expuesto a propósito de Descartes: Dios se opondría a sí mismo al querer el no-ser de lo que Él quiere que tenga una naturaleza inmortal creándolo así).

§ 10. El raciocinio de Locke

«Todos los grandes fines de la moral y de la religión se encuentran suficientemente bien asegurados sin las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma, como quiera que es evidente que quien nos hizo subsistir aquí como seres sensibles e inteligentes desde el primer momento, y nos ha mantenido así durante varios años, puede y quiere restaurarnos en el otro mundo con el mismo estado de sensibilidad, y nos hace capaces de recibir allí la retribución que ha asignado a los hombres según haya sido su comportamiento en esta vida»[155].

En estas consideraciones se pone indudablemente de manifiesto que la cuestión de la inmortalidad del alma humana, así como la de su inmaterialidad no le importan a Locke en sí mismas, sino tan sólo en fun-

[155] «All the great Ends of Morality and Religion are well enough secured, without philosophical Proofs of the Soul's Immateriality, since it is evident, that he who made us at first begin to subsist here, sensible intelligent Beings, and for several years continued us in such a state, can and will restore us to the like state of Sensibility in another World, and make us capable there to receive the Retribution he has designed to Men, according to their doings in this Life», en *An Essay concerning human understanding,* IV, III, 6 (Clarendon Press, Oxford 1975), p. 542.

ción de lo que él denomina los grandes fines de la moralidad y la religión (*«the great Ends of Morality and Religion»*). Y para que esos grandes fines de la moralidad y la religión queden suficientemente bien asegurados hace Locke un razonamiento que apela exclusivamente a Dios como autor de la vida humana en este mundo y como restaurador de ella en el otro. Locke afirma no sólo que Dios puede hacer esa restauración, sino que quiere hacerla. Pero Locke no prueba que la quiera hacer. Se limita a afirmar que la quiere, sin inferirlo de algo que sea evidente de un modo inmediato o de un modo mediato, con lo que viene a resultar sobremanera notable que, sin embargo, considere evidente que quien nos ha dado la vida humana durante un cierto tiempo en este mundo tenga que restaurárnosla en el otro, o mejor dicho, tenga que querer hacer esa restauración.

Dos observaciones más: a) Locke no aporta ningún argumento filosófico para dar por cierta la tesis de que Dios retribuye a los hombres en la otra vida según haya sido el comportamiento de cada uno de ellos en este mundo, ni siquiera deja esbozadas las consideraciones que pudieran servir de punto de partida lógico (premisas) para el argumento filosófico cuya conclusión fuera la tesis de esa retribución en la otra vida; b) tampoco tiene en cuenta Locke el caso de los seres sensibles e inteligentes que no han llegado a vivir varios años en este mundo, ya por haber llegado a alcanzar los dos años tras haber nacido, ya por no haber llegado a nacer, teniendo exclusivamente una vida intrauterina en la que, no obstante su carácter humano, son imposibles los méritos morales y los deméritos que se les oponen.

§ 11. El argumento de Berkeley

«No ha de suponerse que quienes afirman la inmortalidad natural del alma sostengan la opinión de que el alma no puede ser aniquilada en modo alguno, ni tan siquiera por el absoluto poder del Creador que originalmente le dio el ser. Sólo se ha de pensar que el alma no está sujeta a disolución por las leyes ordinarias de la naturaleza o del movimiento. Ciertamente quienes sostienen que el alma humana es sólo una sutil llama vital o un sistema de espíritus animados, la piensan corruptible como el cuerpo, ya que no hay nada más fácil de disipar que un ser de esa índole; el cual es imposible que naturalmente sobreviva a la destrucción del tabernáculo en el que está encerrado. (...) Hemos hecho ver que el alma es indivisible, incorpórea, inextensa y, consiguientemente, incorruptible. Nada más evidente que la imposibilidad de que los cambios, deterioros y disoluciones que con frecuencia vemos sobrevenir a los cuerpos (y que es lo que entendemos por el curso de la naturaleza) afecten a una sustancia activa, simple, no compuesta: un ente de esta índole es, consiguientemente, indisoluble por la fuerza de la naturaleza; es decir, el alma del hombre es naturalmente inmortal»[156].

---

[156] «It must not be supposed that they who assert the natural immortality of the soul are of opinion that it is absolutely incapable of annihilation even by the infinite power of the Creator who first gave it being: but only that it is not liable to be broken or dissolved by the ordinary laws of nature of motion. They indeed who hold the soul of man to be only a thin vital flame, or system of animal spirits, make it perishing and corruptible as the body, since there is

De dos modos, uno explícito y otro implícito, es atribuida aquí por Berkeley al alma propia del hombre una inmortalidad que no es cabal o absoluta, sino meramente relativa, *i.e.* únicamente en un cierto y muy determinado sentido. El primero de esos dos modos, el explícito, es el correspondiente a la afirmación de que el alma humana puede ser aniquilada por el absoluto poder del Creador, que de una manera originaria le dio el ser. Y el modo implícito es el pertinente a la negación de que el alma del hombre pueda ser destruida por efecto de las leyes ordinarias de la naturaleza, con lo cual viene a admitirse que puede morir en virtud de alguna ley no ordinaria de la naturaleza, es decir, de la que suponga una especial o extraordinaria intervención divina aniquiladora de lo que las leyes naturales ordinarias no pueden conseguir que pierda el ser.

De esta suerte, la expresión «inmortalidad natural del alma humana» no significa en la terminología de Berkeley que el alma propia del hombre sea de naturaleza inmortal, sino que la naturaleza externa a ella no puede hacer que muera, mientras que Dios, en

---

nothing more easily dissipated than such a being, which it is naturally impossible should survive the ruin of the tabernacle wherein it is enclosed. (...) We have shewn that the soul is indivisible, incorporeal, unextended, and it is consequently incorruptible. Nothing can be plainer than that the motions, changes decays, and dissolutions which we hourly see befall natural bodies (and which is what we mean by 'the course of nature') cannot possibly affect an active, simple, uncompounded substance; such a being is therefore indissoluble by the force of nature; that is to say, "the soul of man is naturally immortal», en *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* George Berkeley (edited by Colin Murray Turbayne, The Books-Merryl Company, Inc., Indianapolis, New York 1954), § 141, pp. 321-322.

cambio, puede hacerlo en tanto que la puede aniquilar. —En definitiva, el razonamiento de Berkeley adolece del mismo defecto que ya arriba quedó señalado a propósito de Descartes y de Locke: Dios se opondría a sí mismo al querer retirarle el ser a lo que Él ha dotado de una naturaleza (*i.e.,* de un intrínseco y radical principio operativo) incapaz de morir.

§ 12. El razonamiento de Chr. Wolff

«§ 731. *El alma no puede perecer del mismo modo en que perece el cuerpo.* Porque el alma es sustancia simple (§ 48) y, por tanto no puede perecer del mismo modo en que perecen los cuerpos (§ 668). Por lo cual, como quiera que el cuerpo es ente compuesto (§ 119 *Cosmol.*), el alma no puede perecer del mismo modo en que el cuerpo perece. (...) § 732. *El alma no puede perecer nada más que por aniquilación.* Porque el alma es sustancia simple. Y así, como quiera que el ente simple no puede perecer de otro modo que por aniquilación (§ 698 *Ontol.*), tampoco puede el alma perecer nada más que por aniquilación»[157].

---

[157] «§ 731. *Anima eodem modo quo corpus interit, interire nequit.* Anima enim substantia simplex est (§ 48); adeoque eodem modo, quo composita intereunt, interire nequit (§ 668). Quamobrem cum corpus sit ens compositum (§ 119 *Cosmol.*), eo modo quod corpus interit, interire nequit (...).§ 732. *Anima interire nequit nisi per annihilationem.* Anima enim substantia simplex est (§ 48). Quoniam itaque ens simplex aliter interire nequit nisi per annihilationem (§ 698 *Ontol.*), nec anima aliter interire potest nisi per annihilationem», en *Psychologia Rationalis,* (Edit. critique par Jean École, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1972), p. 654.

En este razonamiento vuelve a aparecer el mismo error que acerca de la aniquilación he señalado en varios de los apartados anteriores.

§ 13. La prueba de Kant

«Realizar el más alto bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en esta voluntad la plena adecuación de las disposiciones del ánimo a la ley moral es la condición superior del bien más alto. Por tanto, ha de ser tan posible como su objeto por estar contenida en el mismo mandato de procurar este objeto. Pero la plena adecuación de la voluntad a la ley moral es la *santidad,* una perfección de la cual ningún ser racional en el mundo sensible es capaz en ningún momento de su existencia. Mas como esa plena adecuación está, sin embargo, exigida en tanto que prácticamente necesaria, sólo puede ser encontrada en un *progreso* que va al *infinito* hacia ella, y según principios de la razón pura práctica, es necesario admitir un progreso práctico de esa índole como el objeto real de nuestra voluntad. —Mas este progreso infinito es posible únicamente en el supuesto de una *existencia* y personalidad, que prosigue hasta lo infinito, del mismo ser racional (la llamada inmortalidad del alma). Así, pues, el sumo bien no es posible prácticamente nada más que en el supuesto de la inmortalidad del alma, debido a lo cual ésta, como inseparablemente unida con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por el cual entiendo una proposición *teórica,* pero no demostrable en

cuanto tal, por depender inseparablemente de una ley *práctica* incondicionadamente válida *a priori*»[158].

Por un lado nos encontramos aquí con que el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral es, según Kant, realizar en el mundo el más elevado bien, y por otro lado, y también según Kant, el objeto real de nuestra voluntad es un progreso práctico que tiende infinitamente hacia la plena adecuación de las disposiciones del ánimo a la ley moral. Hay así una indudable diferencia entre lo que Kant llama el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral (*«das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmba-*

---

[158] «Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bediegung des höchstens Gut. Sie muss also eben sowohl möglich sein als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit,* eine Vollkommenheit deren kein vernünftigen Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen. —Dieser *Unendliche* Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernunftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen,* als solchem aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt», *KpV,* 1 Theil., 2. Buch, 2 Hauptstück. IV.

ren Willens») y lo que el propio Kant considera como el objeto real de nuestra voluntad (*«das reale Object unseres Willens»*). ¿Cómo es ello posible sin incurrir en ninguna contradicción, dado que el objeto necesario y el objeto real pertenecen a una y la misma voluntad, la humana, la que por la ley moral es determinable? No afirmo que en este punto incurra Kant en una auténtica o efectiva contradicción, pero tampoco puedo dejar de ver como un cierto defecto el hecho de que Kant no se ocupe, en modo alguno, de aclarar este oscuro asunto.

Un defecto de mucha mayor envergadura —y, tal como vamos a comprobar, imposible de corregir— es el que atañe a la afirmación de la necesidad de un progreso infinito encaminado hacia la plena adecuación de la voluntad a la ley moral. Según Kant, esa completa adecuación es una perfección de la que ningún ser racional es capaz en ningún momento de su existencia en el mundo sensible, por lo cual y siendo, también según él, prácticamente necesario, sólo puede encontrarse en un progreso infinito hacia esa misma completa adecuación. La ineludible objeción a esta tesis estriba en la absoluta imposibilidad de que en un proceso infinito, *i.e.* que nunca termina, se llegue a alcanzar algo como meta de él. En ningún momento de ese progreso puede darse la plena adecuación de la voluntad a la ley moral: si en alguno se diera esa adecuación, el progreso se habría acabado; y si nunca se acaba ese progreso, nunca la adecuación de la voluntad a la ley moral será completa o plena, contrariamente a lo que sostiene el propio Kant, para quien tal adecuación es algo contenido en el mismo mandato de procurar el bien supremo.

§ 14. La posición de Fichte

«Aunque tiene su fundamento en la eternidad de las determinaciones del individuo concernientes al orden moral, la *inmortalidad* del individuo no está ya dada, en modo alguno, con la mera existencia y, digámoslo así, en forma de posesión sustancial de la imposibilidad de perecer a través de todos los tiempos. Como incesante prosecución del espíritu que activamente se esfuerza en tareas siempre nuevas y que van más allá de la actual conciencia mundana, la inmortalidad (...) tiene que ser conquistada por cada cual mediante actos de libertad que progresivamente la vayan insertando en la eterna conexión espiritual de la Vida Única. Quien en la presente existencia no se empeña en cumplir realmente su determinación más íntima, quien se queda inerte, ateniéndose a la imagen sensorial de lo que puede y debe, ese llega a extinguirse»[159].

Así acierta a esquematizar Heinz Heimsoeth las ideas que en diversos contextos mantiene Fichte

---

[159] «(...) die *Unsterblichkeit* des Individuums, wenngleich gegründet in der Ewigkeit des Individualbestimmungen der Sittenordnung, so doch durchans nicht (gleichsam als Substanzbesitz der Unzerstörbarkeit durch alle Zeiten) schon mit der blossen Existenz gegeben. Unsterblichkeit (...) muss, als nie aufhörender Fortwirken des tätig strebenden Gemüts in immer neuen und auch über das gegenwärtige Weltbewusstsein hinausgehenden Aufgaben, von Jedem selbst Errungen werden durch das aus Freiheitstaten, reifende Sicheinfügen in den geistig- ewigen Zusammenhang des Einen Lebens. Wer im gegenwärtigen Dasein nicht sich Aufrafft zur wirklichen Erfüllung seiner innersten Bestimmung, wer träge hängen bleibt am sinnlich hingeschauten Gegenbild dessen, was er sollte und könnte, der vergeht», cf. H. Heimsoeth, *Fichte* (Verlag Ernst Reinhardt in München, 1923), p. 193.

acerca de la inmortalidad del espíritu humano. La tesis central es, por un lado, negativa y, por otro lado, condicionadamente positiva, sin duda de ningún género. —Lo negado, y ciertamente de un modo incondicional, es la posesión sustancial de la inmortalidad del espíritu en cada individuo humano. Fichte no da ninguna prueba de la inexistencia de esa posesión. —Y lo afirmado es la capacidad del espíritu de cada hombre para la conquista de la inmortalidad (bajo la condición de que en la presente existencia se empeñe realmente en cumplir la determinación que le es más íntima). Y tampoco esa capacidad del espíritu de cada hombre queda probada por Fichte.

«ANTONIO MILLÁN-PUELLES es una de las cabezas preclaras de la filosofía española y mundial del último siglo. Académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, todos los que hemos tenido la suerte de recibir de viva voz su magisterio sabemos de su buen hacer y humanidad, de su estilo a la vez brillante para la materia y modesto para su propia persona, del alto nivel de exigencia que a sí mismo se imponía, por respeto a la filosofía y a los estudiantes, del cuidadoso empeño en buscar la claridad y suscitar la atención por lo verdaderamente interesante, recurriendo en ocasiones a una fina ironía y a su extraordinario sentido del humor [...]. Quienes le tratamos más de cerca hemos podido ver en su persona una representación preclara de la filosofía como forma de pensar, y también de vivir.

El 22 de marzo de 2005 expiraba Antonio Millán-Puelles. Su último aliento estuvo dedicado a prepararse espiritualmente para el tránsito a la eternidad. El penúltimo lo empleó precisamente en redactar el trabajo que ahora presentamos. Desafortunadamente el empeoramiento de su ya delicada salud no le permitió terminarlo. Ofrecemos el escrito, tal como lo dejó, ciertamente inacabado, pero dotado de una relativa integridad.» *(José María Barrio)*

ISBN 978-84-321-3669-6

9 788432 136696